Wolfgang Sachs (dir.)

Le Dictionnaire du développement

Un guide pour faire du savoir un pouvoir

1992

Wolfgang Sachs (ed.),
The Development Dictionary,
A Guide to Knowledge As Power,
Zed Books, 1992.

seconde édition, 2010.
troisième édition, 2019.

traduction française, 2020-2024

Traduction allemande :

W. Sachs (Hrsg.),
Wie im Westen so auf Erden,
ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik,
Hamburg : Rowohlt, 1993.

Traduction espagnole :

Wolfgang Sachs (ed.),
Diccionario del desarrollo,
Una guía del conocimiento como poder,
PRATEC. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 1996

Wolfgang Sachs, ***Dizionario dello sviluppo.*** *Una guida per la conoscenza come potere*, Edizioni Gruppo Abele Torino 1998

Introduction

Les quarante dernières années peuvent être appelées l'âge du développement. Cette époque touche à sa fin. Le temps est venu d'écrire sa nécrologie.

Tel un phare imposant guidant les marins vers la côte, le « développement » est l'idée qui a orienté les nations émergentes dans leur voyage à travers l'histoire de l'après-guerre. Qu'il s'agisse de démocraties ou de dictatures, après avoir été libérés de la tutelle coloniale, les pays du Sud ont fait du développement leur aspiration première. Quatre décennies plus tard, les gouvernements et les citoyens ont toujours les yeux fixés sur cette lumière qui scintille toujours aussi loin : tous les efforts et tous les sacrifices sont justifiés pour atteindre cet objectif, mais cette lumière continue de reculer dans l'obscurité.

Le phare du développement a été édifié juste après la Seconde Guerre mondiale. Après l'effondrement des puissances coloniales européennes, les États-Unis ont saisi l'occasion de donner une dimension mondiale à la mission que leurs pères fondateurs leur avaient léguée : être le « phare sur la colline ». Ils ont lancé l'idée du développement en appelant chaque nation à suivre leurs traces. Depuis lors, les relations entre le Nord et le Sud ont été coulées dans ce moule : le « développement » a fourni le cadre de référence fondamental pour ce mélange de générosité, de corruption et d'oppression qui a caractérisé les politiques à l'égard du Sud. Pendant près d'un demi-siècle, la coexistence pacifique des différentes nations de la planète a été conçu à la lumière du « développement ».

Aujourd'hui, le phare présente des fissures et commence à s'effriter. L'idée de développement est une ruine dans le paysage intellectuel. Les illusions et les déceptions, les échecs et les crimes, ont été les compagnons réguliers du développement et ils racontent une histoire commune : cela n'a pas fonctionné. En outre, les

conditions historiques qui ont catapulté l'idée sur le devant de la scène ont disparu : le développement est devenu caduc. Mais, surtout, les espoirs et les désirs qui ont fait voler en éclats cette idée sont maintenant éteints : le développement est devenu obsolète.

Néanmoins, la ruine se dresse-là et domine toujours le paysage, comme un point de repère. Bien que les doutes s'accumulent et que le malaise soit largement ressenti, le discours sur le développement imprègne non seulement les déclarations officielles mais aussi le langage des mouvements de la base. Il est temps de démanteler cette structure mentale. Les auteurs de ce livre font sciemment leurs adieux à l'idée défunte afin de nous libérer l'esprit pour de nouvelles découvertes.

Au fil des ans, des piles de rapports techniques ont été accumulées qui montrent que le développement ne fonctionne pas ; des monceaux d'études politiques ont prouvé que le développement est injuste. Les auteurs de ce livre ne traitent ni du développement en tant que performance technique, ni du développement en tant que conflit de classes, mais du développement en tant qu'état d'esprit particulier. Car le développement est bien plus qu'une simple entreprise socio-économique ; c'est une perception qui modèle la réalité, un mythe qui réconforte les sociétés, et un fantasme qui déchaîne les passions. Les perceptions, les mythes et les fantasmes, cependant, croissent et déclinent indépendamment des résultats empiriques et des conclusions rationnelles ; ils apparaissent et disparaissent, non parce que leur justesse ou leur fausseté est établie, mais plutôt parce qu'ils sont pleins de promesses ou deviennent sans objet. Ce livre propose un inventaire critique des crédos du développement, de leur histoire et de leurs implications, afin d'exposer, sous la lumière crue du soleil, leur biais perceptif, leur inadéquation historique et leur stérilité imaginative. Il revendique l'apostasie de la foi dans le développement afin de libérer l'imagination pour des réponses audacieuses aux défis auxquels l'humanité sera confrontée avant le tournant du millénaire.

Nous proposons d'appeler *l'ère du développement* cette période historique particulière qui a commencé le 20 janvier 1949, lorsque dans son discours d'investiture Harry S. Truman a pour la première fois qualifié l'hémisphère sud de « zone sous-développée ».

L'étiquette est lui restée et a ensuite fourni le socle intellectuel à la fois de l'interventionnisme arrogant du Nord et de l'apitoiement pathétique du Sud. Cependant, ce qui naît à un certain moment peut mourir à nouveau plus tard ; l'âge du développement est sur le déclin parce que ses quatre prémisses fondatrices ont été dépassées par l'histoire.

Tout d'abord, il était évident pour Truman que les États-Unis – avec les autres nations industrialisées – se trouvaient au sommet de l'échelle de l'évolution sociale. Aujourd'hui, cette prémisse de supériorité a été complètement et irrévocablement anéantie par la situation écologique. Certes, les États-Unis ont peut-être encore le sentiment de devancer les autres pays, mais il est clair maintenant que cette course mène à l'abîme. Pendant plus d'un siècle, la technologie promis de délivrer la condition humaine de la sueur, du labeur et des larmes. Aujourd'hui, surtout dans les pays riches, le secret le mieux gardé de tous est que cet espoir n'est rien d'autre qu'une fuite en avant.

Après tout, les fruits de l'industrialisation étant encore peu répandus, nous consommons aujourd'hui en un an ce que la terre a mis un million d'années à accumuler. En outre, une grande partie de cette magnifique productivité est alimentée par un gigantesque apport d'énergie fossile ; d'un côté, la terre est fouillée et marquée à jamais, tandis que de l'autre, une pluie continue de substances nocives se déverse – ou s'infiltre dans l'atmosphère. Si tous les pays suivaient « avec succès » l'exemple industriel, cinq ou six planètes seraient nécessaires pour servir autant de mines que de décharges. Il est donc évident que les sociétés « avancées » ne sont pas un modèle ; elles risquent plutôt d'être considérées en fin de compte comme une aberration dans le cours de l'histoire. La flèche du progrès est brisée et l'avenir a perdu de son éclat : il recèle plus de menaces que de promesses. Comment peut-on croire au développement, si sa direction est flétrie ?

Deuxièmement, Truman a lancé l'idée du développement afin qu'un ordre mondial où les États-Unis occuperaient naturellement la première place constitue une vision réconfortante. L'influence croissante de l'Union soviétique – le premier pays qui s'est industrialisé en dehors du capitalisme – l'a forcé à proposer une vision qui engagerait les anciennes métropoles colonisatrices à la fidélité afin de soutenir sa lutte contre le communisme. Pendant

plus de 40 ans, le développement a été une arme dans la compétition entre les systèmes politiques. Maintenant que la confrontation Est-Ouest est terminée, le projet de développement mondial de Truman est voué à perdre son souffle idéologique et à rester sans combustible politique. Et alors que le monde devient polycentrique, les poubelles de l'histoire attendent maintenant que se déverse la catégorie « Tiers Monde », une catégorie inventée par les Français au début des années 1950 pour désigner les territoires en lutte entre les deux superpuissances.

Néanmoins, de nouveaux appels tardifs au développement pourraient se multiplier, à mesure que la division Est-Ouest sera absorbée par la division entre riches et pauvres. Dans cette optique, cependant, l'ensemble du projet change fondamentalement de caractère : la prévention remplace le progrès comme objectif de développement ; la redistribution des risques plutôt que la redistribution des richesses domine désormais l'agenda international. Les spécialistes du développement haussent les épaules devant le paradis industriel promis depuis longtemps, mais se précipitent pour repousser le flot d'immigrants, pour contenir les guerres régionales, pour réduire le commerce illicite et pour contenir les catastrophes environnementales. Ils sont toujours occupés à identifier les déficits et à combler les lacunes, mais la promesse de développement de Truman a été mise sens dessus dessous.

Troisièmement, le développement a changé la face de la terre, mais pas comme cela avait été prévu. Le projet de Truman apparaît maintenant comme une bourde aux proportions planétaires. En 1960, les pays du Nord étaient 20 fois plus riches que ceux du Sud, en 1980 ils sont 46 fois plus riches. Est-il exagéré de dire que l'illusion du « rattrapage » rivalise à l'échelle mondiale avec l'illusion mortelle de Montezuma de recevoir Cortez à bras ouverts ? Bien sûr, la plupart des pays du Sud se sont engagés massivement dans cette voie, mais le Nord ne cesse de les distancer. La raison en est simple : dans ce genre de course, les pays riches vont toujours plus vite que les autres, car ils sont animés par la dynamique de dégradation continue de ce qu'ils ont à proposer : la technologie la plus avancée. Ils sont champions du monde de d'obsolescence compétitive.

La polarisation sociale prévaut également au sein des pays ; les histoires de chute des revenus réels, de misère et de désespoir ne sont que trop familières. La mission visant à transformer l'homme traditionnel en homme moderne a échoué. Les anciennes méthodes ont été anéanties, les nouvelles ne sont pas viables. Les gens sont pris dans l'impasse du développement : le paysan qui doit acheter des semences, mais qui ne trouve pas d'argent pour le faire ; la mère qui ne bénéficie ni des soins des autres femmes de la communauté ni de l'assistance d'un hôpital ; l'employé qui avait réussi en ville, mais qui est maintenant licencié à la suite de mesures de réduction des coûts. Ils sont tous comme des réfugiés qui ont été chassés et qui n'ont nulle part où aller. Bannis par le secteur « avancé » et coupés des anciennes habitudes, ils sont expatriés dans leur propre pays ; ils sont obligés de se débrouiller dans le *no man's land* entre tradition et modernité.

Quatrièmement, on soupçonne de plus en plus que le développement était une entreprise mal conçue dès le départ. En effet, ce n'est pas l'échec du développement qu'il faut craindre, mais son succès. À quoi ressemblerait un monde complètement développé ? Nous ne le savons pas, mais il serait certainement à la fois ennuyeux et plein de dangers. Car le développement est indissociable de l'idée que tous les peuples de la planète avancent sur une seule et même voie vers un certain état de maturité, illustré par les nations « avancées ». Dans cette optique, les Touaregs, les Zapotèques ou les Rajasthanis ne sont pas considérés comme vivant des modes d'existence différents et non comparables, mais comme manquant en quelque sorte de ce qui a été réalisé par les pays avancés. Par conséquent, le rattrapage a été déclaré comme étant leur tâche historique. Dès le début, l'agenda caché du développement n'était rien d'autre qu'une occidentalisation du monde.

Il en a résulté une perte énorme de diversité. La simplification mondiale de l'architecture, des vêtements et des objets quotidiens agresse l'œil ; l'éclipse des langues, des coutumes et des gestes variés qui l'accompagne est déjà moins visible ; et l'uniformisation des désirs et des rêves se produit au plus profond du subconscient des sociétés. Le marché, l'État et la science ont été les grandes puissances universalisantes ; les administrateurs, les experts et les éducateurs ont étendu leur règne sans relâche. Bien sûr, comme à l'époque de Montezuma, les conquérants ont souvent été accueillis

chaleureusement, pour ensuite dévoiler leur victoire. L'espace mental dans lequel les gens rêvent et agissent est aujourd'hui largement occupé par l'imagerie occidentale. Les vastes sillons de la monoculture culturelle laissés derrière eux sont, comme dans toutes les monocultures, à la fois stériles et dangereux. Ils ont éliminé les innombrables variétés d'être humain et ont fait du monde un lieu privé d'aventure et de surprise ; « l'Autre » a disparu avec le développement. De plus, la monoculture qui s'est répandue a érodé les alternatives viables à la société industrielle, orientée vers la croissance, et a dangereusement paralysé la capacité de l'humanité à répondre de manière créative à un avenir de plus en plus différent. Les quarante dernières années ont considérablement appauvri le potentiel d'évolution culturelle. Il n'est que légèrement exagéré de dire que le potentiel d'évolution culturelle qui subsiste est là en dépit du développement.

Quatre décennies après l'invention du sous-développement par Truman, les conditions historiques qui avaient donné naissance à la perspective de développement ont largement disparu. Le développement est désormais devenu un concept semblable à une amibe, informe mais inaltérable. Ses contours sont si flous qu'il ne désigne rien – alors qu'il se répand partout parce qu'il évoque les meilleures intentions du monde. Le terme est salué par le FMI et le Vatican, par les révolutionnaires en armes ainsi que par les experts de terrain munis de leurs téléphones portables. Bien que le développement n'ait pas de contenu, il a une fonction : il permet de sanctifier toute intervention au nom d'un objectif supérieur. Ainsi, même les ennemis se sentent unis sous une même bannière. Le terme crée un terrain commun, un terrain sur lequel la droite et la gauche, les élites et la base, mènent leurs batailles.

Notre intention, en tant qu'auteurs de ce livre, est de déblayer le terrain de ce discours sur le développement qui va à l'encontre du but recherché. D'une part, nous espérons mettre hors d'état de nuire le professionnel du développement en mettant en pièces les fondements conceptuels de ses routines ; d'autre part, nous aimerions mettre au défi les personnes impliquées dans des initiatives de base de clarifier leurs perspectives en se débarrassant du discours sur le développement paralysant vers lequel elles tendent actuellement. Nos différents essais sur les concepts centraux du discours sur le développement visent à exposer certaines des structures inconscientes qui fixent les limites de la

pensée de notre époque. Nous pensons que tout effort d'imagination pour concevoir une ère post-développement devra surmonter ces contraintes.

Le discours sur le développement est constitué d'un réseau de concepts clés. Il est impossible de parler de développement sans faire référence à des concepts tels que la pauvreté, la production, la notion d'État ou l'égalité. Ces concepts ont d'abord été mis en avant au cours de l'histoire moderne de l'Occident et ce n'est qu'ensuite qu'ils ont été diffusés dans le reste du monde. Chacun d'entre eux cristallise un ensemble d'hypothèses tacites qui renforcent la vision occidentale du monde. Le développement a tellement répandu ces hypothèses que les gens du monde entier ont été pris dans une perception occidentale de la réalité. Le savoir, cependant, exerce un pouvoir en dirigeant l'attention des gens ; il sculpte et met en évidence une certaine réalité, reléguant aux oubliettes d'autres façons de se rapporter au monde qui nous entoure. À l'heure où le développement a manifestement échoué en tant qu'entreprise socio-économique, il est devenu primordial de nous libérer de sa domination sur nos esprits. Ce livre est une invitation à revoir le modèle de développement de la réalité et à reconnaître que nous portons tous des lunettes non seulement teintées, mais aussi souillées, si nous prenons part au discours dominant sur le développement.

Pour faciliter cette révision intellectuelle, chaque chapitre plonge dans l'archéologie de chaque concept clé et attire l'attention sur sa nature ethnocentrique, voire violente. Les chapitres décrivent le rôle changeant que chaque concept a joué dans le débat sur le développement au cours des quarante dernières années. Ils démontrent comment chaque concept filtre la perception, mettant en avant certains aspects de la réalité tout en en excluant d'autres, et ils montrent comment ces biais sont enraciné dans des attitudes civilisationnelles particulières adoptées au cours de l'histoire européenne. Enfin, chaque chapitre tente d'ouvrir une fenêtre sur d'autres façons – multiples – de voir le monde et d'avoir un aperçu des richesses et des bienfaits qui survivent dans les cultures non occidentales en dépit du développement. Chaque chapitre sera utile si, après l'avoir lu, les experts et les citoyens doivent rougir, bégayer ou éclater de rire lorsqu'ils osent encore parler ce langage obsolète.

Ce livre, il faut le dire, est le fruit de l'amitié. C'est avant tout un cadeau que nous nous faisons les uns aux autres. Au fil des ans, nous tous, auteurs, dans des contextes et des associations variés, avons été impliqués dans une conversation continue, passant des jours ou des semaines ensemble à bavarder, cuisiner, voyager, étudier et faire la fête. Nous avons partagé nos incertitudes et défendu nos convictions ; nous avons vécu dans la confusion et nous avons eu des intuitions soudaines ; nous avons remis en question nos idiosyncrasies et nous avons été inspirés. Lentement et parfois par inadvertance, un cadre de référence commun a émergé et a éclairé, à son tour, notre travail individuel. Les intellectuels déprofessionnalisés, d'après notre expérience, tirent leur vie de l'amitié et de l'engagement commun ; autrement, comment la recherche non universitaire pourrait-elle être soutenue ? Dans notre cas, cela n'aurait pas été possible sans le magnétisme personnel et intellectuel d'Ivan Illich, en particulier, qui a rassemblé un certain nombre d'entre nous et a animé notre réflexion au fil des ans. À l'automne 1988, assis sur le porche de la maison en bois de Barbara Duden au State College de Pennsylvanie, nous avons élaboré le plan de ce livre après une semaine de débats intenses interrompus par la coupe d'oignons et le débouchage de bouteilles.

Je tiens à remercier Christoph Baker et Don Reneau de leur aide pour la traduction. Je remercie également le programme "Science, technologie et société" de l'université d'État de Pennsylvanie, où nous avons organisé plusieurs colloques, pour son soutien institutionnel et de l'Institut d'études culturelles d'Essen, en Allemagne, où j'ai pu mener à bien ce travail éditorial.

Wolfgang Sachs

Traduit par Jacques Hardeau, février 2021.

Ivan Illich

Besoins

Où que vous voyagiez, le paysage est reconnaissable ; partout à travers le monde encombré, ce ne sont que tours de refroidissement et parkings, agrobusiness et mégapoles. Mais maintenant que le développement touche à sa fin – la Terre n'était pas la bonne planète pour ce genre de construction –, les projets de croissance s'effondrent rapidement en ruines et en détritus au milieu desquels il nous faut apprendre à vivre. Il y a vingt ans, les conséquences du culte de la croissance semblaient déjà « contre-intuitives » ; aujourd'hui, le journal *Time* fait sa une sur des histoires d'apocalypse. Et nul ne sait comment vivre avec ces nouveaux effrayants Cavaliers de l'Apocalypse, qui sont bien plus que quatre : changement climatique, appauvrissement génétique, pollution chimique, effondrement des diverses protections immunitaires, élévation du niveau de la mer et, chaque année, des réfugiés qui errent par millions. En traitant simplement de ces questions, on est prisonnier d'un dilemme impossible en encourageant soit la panique, soit le cynisme. Mais il y a plus difficile encore que de survivre avec ces changements « écologiques » : l'horreur de vivre avec les habitudes de besoin instaurées par quatre décennies de développement. Les besoins que la danse de la pluie du développement a attisés n'ont pas seulement justifié la spoliation et l'empoisonnement de la Terre, mais ont aussi agi à un niveau plus profond. Ils ont métamorphosé la nature humaine. Ils ont remodelé l'esprit et les sens de l'*Homo sapiens* en ceux d'un *Homo miserabilis*. Les « besoins fondamentaux » sont peut-être l'héritage le plus insidieux du développement [1] [1].

La transformation s'est produite il y a plus de deux siècles. Au cours de cette période, la certitude viscérale a été celle de

[1] Les numéros entre crochet renvoient aux notes bibliographiques en fin d'article.

l'évolution, baptisée tantôt progrès, tantôt développement ou croissance [2]. Dans ce processus séculaire, des hommes ont prétendu découvrir des « ressources » dans la culture et la nature – dans ce qui avait été leur ordinaire et leur lot commun [*commons*] – pour en faire des valeurs [2]. L'historien de la rareté raconte l'histoire. Comme de la crème fouettée qui durcit soudain en beurre, l'*Homo miserabilis* est apparu dernièrement, presque du jour au lendemain, fruit d'une mutation de l'*Homo œconomicus*, le protagoniste de la rareté. La génération de l'après-Seconde Guerre mondiale a été témoin de ce changement d'état de la nature humaine : du lot commun à l'homme *nécessiteux*. La moitié des individus nés sur cette terre sont des *homines* du nouveau genre [3].

Les estimations archéologiques situent le nombre total d'individus adultes appartenant à l'*Homo sapiens* à nettement moins de cinq milliards. Ceux-ci vécurent entre l'époque de la peinture des scènes de chasse à Lascaux et l'année où Picasso choqua le monde en dépeignant l'horreur de Guernica. Il y a eu dix mille générations, qui ont adopté des milliers de styles de vie et ont parlé d'innombrables langues. Il y a eu des hommes des neiges et des éleveurs de bétail, des Romains et des Moghols, des marins et des nomades. Chaque mode de vie a façonné la condition humaine à sa manière : autour de la houe, du fuseau, des outils de bois, de bronze ou de fer. Mais, à chaque fois, être humain était synonyme de soumission communautaire à la règle de la nécessité à un endroit et à une époque donnés. Chaque culture traduisait cette règle en un idiome particulier. Et chaque conception de la nécessité s'exprimait dans une manière différente d'enterrer les morts, dans un autre rituel pour exorciser les peurs. Cette énorme diversité des cultures témoigne de la plasticité du désir et des aspirations, toujours différentes. L'imagination poussa les Tongans à parcourir les océans sur des milliers de kilomètres à bord de leurs pirogues à balancier ; elle conduisit les Toltèques du Mexique à construire des

---

[2] J'en ai donné une illustration dans mon essai « Le silence comme bien commun » du 21 mars 1981.

[3] Le lien entre le manque et la marchandise est une chose dont on peut faire l'expérience. Dans ce cas précis, je parle d'un *besoin perçu* qui a été établi *via* la création de ce lien. Le lien entre le sujet et la marchandise peut être le résultat d'un observateur. Je parle alors de *besoin imputé,* et traite le « désir » comme un manque imputé au sujet. Si l'imputation d'un besoin est faite suivant les règles acceptées par un professionnel (économiste, biologiste, travailleur social, psychologue), je parle de *besoins réels,* parce qu'il me paraît que c'est l'expression le plus souvent employée.

avant-postes de leurs temples au Wisconsin, des musulmans de Mongolie-Extérieure à visiter la Kaaba, et les Écossais, la Terre sainte. Mais, malgré toutes les formes d'angoisse et d'effroi, de terreur et d'extase, l'inconnu suivant la mort, rien n'indique que la moitié ancestrale de l'humanité ait connu quoi que ce soit de ce que nous tenons pour acquis sous l'appellation de besoin.

La seconde partie de l'humanité, la plus nombreuse, est née dans une époque dont je me souviens, après Guernica en 1937. La plupart de ceux qui sont aujourd'hui adultes sont habitués à l'énergie électrique, aux vêtements synthétiques, à la malbouffe et aux voyages [4]. Si l'on se fie aux ostéopaléologues qui fouillent les cimetières pour étudier les ossements, la seconde moitié de l'humanité contient une forte proportion d'individus sous-nourris ou physiquement handicapés. Et, dans leur immense majorité, ces cinq milliards de personnes acceptent sans se poser de questions leur condition humaine comme un état de dépendance à l'égard des biens et des services, à l'égard de ce qu'ils appellent besoin. En l'espace d'une génération, l'homme nécessiteux – l'*Homo miserabilis* – est devenu la norme.

Le mouvement historique de l'Occident, sous la bannière de l'évolution, du progrès, de la croissance et du développement, a découvert puis prescrit des *besoins*. Dans ce processus, nous pouvons observer une transition : de travailleur maladroit, l'homme est devenu un intoxiqué nécessiteux. Dans cet essai, je retrace l'histoire de cette addiction telle qu'elle se reflète à travers l'histoire du terme « besoins » [3] dans le contexte du discours officiel sur le développement depuis le président Harry Truman.

En un sens important, le développement est une rébellion, un refus obstiné d'accepter la nécessité. Il implique une déconstruction simultanée des nécessités et une reconstruction des désirs en besoins. Dans le discours sur le développement, les besoins ne sont ni des désirs ni des nécessités [4]. Les nécessités appellent la soumission, les besoins la satisfaction [5]. Les besoins tentent de nier la nécessité d'accepter l'inévitable distance entre le désir et la réalité et ne renvoient pas davantage à l'espoir que les désirs se réalisent. Les gens ont toujours vécu face à la nécessité de mourir si

[4] On peut voir une relation entre la création industrielle de pacotille et les formes d'addiction sociale.

leur pain quotidien venait à leur manquer. Et tous ont éprouvé un désir de gloire, sur la terre ou au ciel [6] [5].

De surcroît, il faut distinguer les besoins des manques. Depuis Hobbes et Locke, on a attribué ceux-ci à l'homme et à la femme, créant l'*Homo œconomicus,* vivant sous l'égide de la rareté, tandis que la demande semblait prouver l'existence même des manques. Le désir mimétique a donné toute sa puissance à la Main Invisible du marché, montant les hommes les uns contre les autres dans la poursuite des biens rares.

En un sens, les besoins sont des manques modernes – dans le discours du développement – tandis que les choix sont offerts, légitimés et prescrits par des professionnels. Ils sont alors remodelés pour cadrer avec la construction mentale de systèmes pensants [6]. Quand cela se produit, l'*Homo œconomicus* est rapidement reconnu comme un mythe obsolète – la planète ne peut plus se permettre ce luxe prodigue – et remplacé par l'*Homo systematicus* [7]. Les besoins de cette dernière créature métamorphosent les besoins économiques en impératifs systémiques, ne souffrant aucune déviation [7]. Que beaucoup de gens aujourd'hui reconnaissent déjà leurs impératifs systémiques plaide principalement pour la force du prestige professionnel et de

---

[5] Le désir – ou, plus précisément, la capacité de désirer – est un élément constitutif et non réductible de l'âme. C'est seulement avec l'introduction du concept de réaction et, plus tard, de rétroaction [*feedback*] dans l'explication du comportement que le désir irréductible commença à céder à un nouveau modèle homéostatique fondé sur une conceptualisation biologique et physiologique. Peu à peu, l'opposition entre ce qui est nécessaire et ce qui est désiré laisse la place à l'idée que les manques humains expriment le besoin de ce qui est nécessaire.

[6] Le passage de l'expérience (imaginaire) des besoins et de la revendication correspondante à un droit moral, à la perception de soi comme un « sous-système » ayant des exigences spécifiques est probablement, de nos jours, un phénomène lié à l'éducation et à la classe. Il est caractéristique de gens qui ont été abrutis par l'école. Cependant, on peut déjà observer comment l'ordinateur devient la métaphore dominante de l'interprétation de soi, de la nature et de la société dans les bandes dessinées, les sitcoms et l'argot. Cette observation dément plutôt mon idée que les besoins pourraient survivre au discours du développement.

[7] « Les systèmes ne peuvent avoir de besoins – ils ne sauraient donc être comparés à des personnes. » Tels sont les mots avec lesquels j'ai été initié, voici vingt ans, à la critique de l'I.A. (intelligence artificielle). Et j'eus droit à une histoire pour illustrer cette position. Peut-être imaginez-vous discuter avec un ordinateur. Mais si vous croyez un ordinateur, si vous jetez un verre d'eau à un ordinateur qui crie « j'ai soif », vous êtes fou. Je doute qu'en 1988 un penseur éminent puisse me raconter une histoire pareille.

la pédagogie et la perte de toute autonomie personnelle. Le processus commença avec les pertes des communaux et apparaît désormais achevé avec la transformation des individus en éléments abstraits d'une stase mathématique. La toute dernière conceptualisation de ces éléments abstraits s'est faite au prix d'une réinterprétation de l'homme ordinaire, désormais perçu comme un système immunitaire fragile, fonctionnant provisoirement, toujours à deux doigts de s'effondrer. Les textes relatifs à cette évolution reflètent très précisément le caractère ésotérique de cette conceptualisation. La condition de l'homme postmoderne et de son univers est devenue si complexe que seuls les experts les plus spécialisés peuvent faire office de clergé capable de comprendre et de définir les « besoins » aujourd'hui [8].

Le phénomène humain ne se définit donc plus par ce que nous *sommes*, ce que nous faisons, ce que nous prenons ou rêvons, ni par le mythe que nous pouvons nous produire en nous extrayant de la rareté, mais par la mesure de ce dont nous manquons et, donc, dont nous avons besoin. Et cette mesure, déterminée par la réflexion de l'analyse des systèmes, implique une perception radicalement nouvelle de la nature et de la loi, et prescrit une politique plus soucieuse de satisfaire les exigences de survie (les besoins) définies par des professionnels que de répondre aux revendications personnelles de liberté qui encourageraient à l'autonomie.

Il est difficile de parler de manière convaincante de l'historicité des besoins [8]. Nous vivons dans une génération qui ne saurait nier l'existence des besoins humains, et les besoins des autres, des étrangers, moins que les autres. Dans l'esprit populaire, la nature humaine est perçue en termes de besoins communs, non plus en termes de dignité partagée par tous en dépit des distinctions de statut. Dans ce contexte, un triple pontage coronarien est perçu non pas comme un désir délirant et fantasque, ni comme une demande que seuls des riches peuvent faire valoir, mais comme un besoin qui se traduit en droit au sens juridique du terme. Pour les gens en général, les besoins acquièrent paradoxalement leur légitimité

[8] Les discussions sur les vrais et faux besoins, ou sur les besoins de base, sur les besoins sociaux ou individuels, sont sans rapport avec ce problème. Ces débats supposent la concrétion de désirs en besoins dissociés de l'intensité de marchandises propre à la société dans lesquels ils apparaissent. Je tiens à les éviter. De surcroît, en 1985, ils cessèrent d'être l'ordre du jour obligé de toute conversation sur les besoins.

absolue quand on est certain qu'ils doivent être attribués à des étrangers – surtout dans des circonstances où il tombe sous le sens que, pour la majorité des nécessiteux, ces besoins ne sauraient être satisfaits [9]. Ironiquement, quand la nature humaine est socialement définie comme un paquet de besoins fondamentaux pour tous, apparaît alors une sorte de preuve scientifique que, pour la plupart des membres de la famille humaine, ce qui est élémentaire est définitivement hors de portée.

Pour voir comment nous nous sommes fourvoyés dans cette impasse – qui cède maintenant la place à un modèle d'analyse des systèmes –, il est révélateur de suivre les étapes par lesquelles la notion de besoins a été liée au développement économique et social au cours des dernières décennies.

L'idée de développement a fait son entrée dans le discours politique occidental avec le discours inaugural de Harry Truman en 1949. Truman paraissait parfaitement crédible lorsqu'il déclarait :

> « Nous devons lancer un nouveau programme ambitieux pour mettre les bénéfices de nos avancées scientifiques et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées.
>
> Plus de la moitié de la population du monde vit dans des conditions proches de la misère. Sa nourriture est insuffisante. Elle est victime de la maladie. Sa vie économique est primitive et stagnante. Sa pauvreté est un handicap et une menace tant pour elle que pour les régions plus prospères. […]
>
> Je crois que nous devrions mettre à la disposition des peuples épris de paix les bénéfices de notre stock de connaissances techniques afin de les aider à réaliser leurs aspirations à une vie meilleure. […]

---

[9] Cette partie de mon propos est non pas descriptive, mais interprétative ; mon argumentation garde un caractère provisoire. J'ai l'intention de l'étoffer à travers deux commentaires successifs : (1) De la distinction, chère à Jean-Paul Sartre, à propos de « mon » corps, que je perçois comme une appropriation du corps de l'autre, et, finalement, ma perception nauséeuse de mon « corps dans les yeux de l'autre ». (2) J'entends aborder le texte de Sartre par une réflexion critique sur le concept de désir mimétique formulé par René Girard. Réfléchissant à cette espèce d'« incorporation » [*embodiment*] caractéristique de la fin du XXe siècle, je puis voir plus clair dans les concepts économiques conçus comme le moyen de donner un semblant de rationalité à une forme de domination dans laquelle la nature humaine se définit par le besoin des étrangers, qui peuvent ainsi être imaginés comme tributaires de mon pouvoir.

> Notre but devrait être d'aider les peuples libres du monde, à travers leurs propres efforts, à produire davantage de nourriture, de vêtements, de matériaux de construction et de force mécanique pour alléger leurs fardeaux.
>
> L'accroissement de la production est la clé de la prospérité et de la paix. […]
>
> Ce n'est qu'en aidant les moins chanceux de ses membres à s'en sortir que la famille humaine peut accéder à cette vie digne et satisfaisante qui est le droit de tous les peuples. » [10]

Il parlait en termes d'aspirations légitimes, non pas de besoins [9].

Quand Truman parlait, la pauvreté, en termes d'économie de marché, était encore le lot commun de l'écrasante majorité des habitants du monde. De manière étonnante, il semble que quelques pays aient surmonté ce destin, stimulant ainsi le désir des autres d'en faire autant. Le bon sens de Truman le conduisit à croire qu'une loi universelle du progrès était applicable, non seulement à des individus ou à des groupes isolés, mais aussi à l'humanité dans son ensemble à travers les économies nationales. Dans un message au Congrès, il déclara :

> « La misère écrasante et l'absence de perspectives économiques pour des millions et des millions de gens dans le [monde] économiquement sous-développé […] représentent l'un des plus grands défis du monde actuel. Malgré leurs séculaires handicaps économiques et sociaux, les habitants de ces régions ont été incités et éveillés depuis quelques décennies. L'essor de la civilisation industrielle, la compréhension croissante des concepts modernes de gouvernement, et l'impact des deux guerres mondiales ont changé leur vie et leurs perspectives. Ils sont impatients de jouer un plus grand rôle dans la communauté des nations. » [11]

---

[10] Harry S. Truman, « Inaugural Adress », 20 janvier 1949, *Public Papers of the Presidents of the United States,* Washington, U.S. Government Printing Office, 1964, 1er janvier au 31 décembre 1949, p. 114-115.

[11] Il observa également : « Toutes ces régions ont un problème commun. Elles doivent créer une solide base économique aux aspirations démocratiques de leurs citoyens. Sans une base économique de ce genre, elles seront incapables de répondre aux attentes que le monde moderne a éveillées dans leur population. » « Spécial Message to Congress Recommending Point 4 Législation », 24 juin 1949, *Public Papers*, *op. cit.*, p. 329. Pour une opinion plus ancienne, voir Jeremy Bentham, *Principles of the Civil Code,* 1re partie, chap. 5, *in* C.K. Ogden, *The Theory of Legislation,* New York, Harcourt Brace, 1931 : « Les désirs s'accroissent avec les moyens.

Douze ans plus tard, les Américains entendirent ce discours :

> « Aux habitants des huttes et des villages de la moitié de la planète qui luttent pour briser les chaînes de la misère de masse, nous promettons de faire de notre mieux pour les aider à s'en sortir, quel que soit le temps qu'il faudra - non pas parce que les communistes peuvent le faire, non pas parce que nous quêtons leurs voix, mais parce que c'est juste. Si une société libre ne peut aider la multitude des pauvres, elle ne peut sauver le petit nombre des riches. » [12]

Cette déclaration symbolisait l'émergence d'un consensus aux États-Unis : la majorité des gens sont dans le besoin, ces besoins leur donnent des droits, ces droits se traduisent en titres à recevoir des soins et imposent donc des devoirs aux riches et aux puissants.

D'après Kennedy, ces besoins ne sont pas seulement de nature économique :

> « Premièrement, les pays d'Amérique latine ont reconnu la nécessité d'un programme intensif d'efforts personnels […].
>
> Deuxièmement, [l'accord de Bogota, 12 septembre 1960] lance un grand programme interaméricain pour le progrès social, qui est une condition indispensable de la croissance – programme pour améliorer l'utilisation de la terre, l'éducation, la santé et le logement. […]
>
> Le fonds que je demande aujourd'hui sera consacré au progrès social. Le progrès social n'est pas un substitut du développement économique. C'est un effort pour créer un cadre social à l'intérieur duquel toute la population d'une nation peut prendre part aux bénéfices de la prospérité et participer au processus de la croissance. La croissance économique sans progrès social laisse croupir la grande majorité dans la pauvreté, tandis qu'une poignée de privilégiés engrangent les bénéfices de l'abondance croissante. » [13]

Un an après l'arrivée de Castro au pouvoir, Kennedy promit plus qu'une simple aide économique ou technique et prit l'engagement solennel d'une intervention politique : « l'aide dans une révolution

---

L'horizon s'élève à mesure que nous progressons ; et chaque nouveau désir, s'accompagnant d'un côté de peine, de l'autre de plaisir, devient un nouveau principe d'action » (p. 101).

[12] John F. Kennedy, « Inaugural Address », 20 janvier 1961, *Public Papers of the Presidents of the United States,* Washington, U.S. Government Printing Office, 1962, 20 janvier-31 décembre 1961.

[13] John F. Kennedy, « Special Message to Congress Requesting Appropriations for the Inter-American Fund for Social Progress and for Reconstruction in Chile », 14 mars 1961, *Public Papers*, *op. cit.*, p. 178.

pacifique de l'espoir ». Plus encore, il fit sienne la rhétorique traditionnelle dominante de l'économie politique. Sans doute tomba-t-il d'accord avec Khrouchtchev, qui lui déclara à Vienne : « Le *statu quo* est le processus révolutionnaire permanent dans divers pays ; quiconque essaie d'arrêter ce processus ne modifie pas seulement le statu quo, il est un agresseur » [14]. Kennedy insista ensuite sur les « conditions choquantes et pressantes » et sur la nécessité d'une « alliance pour le progrès social ». Pour Truman, c'était le « monde moderne qui éveillait de nouvelles aspirations » : il insistait sur la nécessité d'« alléger le fardeau de leur misère ». Kennedy, pour sa part, croyait que la moitié du monde vivait dans les « chaînes de la misère », avec un sentiment d'injustice « qui nourrit les troubles politiques et sociaux ». Dans la perspective de la Maison-Blanche des années 1960, la misère n'était plus une fatalité ; elle était devenue un concept opératoire - le fruit de conditions sociales et économiques injustes, de l'absence d'éducation moderne, de techniques insuffisantes et rétrogrades. La pauvreté passait désormais pour un fléau, un mal qui appelait une thérapie, un problème à résoudre.

En 1962, les Nations unies reconnurent dans la pauvreté un seuil définissable plus ou moins lié à ce qui est humain. Le secrétaire général fit allusion à « ceux qui vivent en deçà d'un niveau minimal acceptable ». Et ce niveau révéla bientôt sa nature complexe - il agit exactement comme une maladie iatrogène -, provoquant des ravages à travers le monde : tristes résultats de politiques conçues comme des thérapies dans cette conceptualisation du sous-développement. Puis, en 1972, le président de la Banque mondiale déclara : « Le progrès mesuré à un seul étalon, le PNB, a largement contribué à exaspérer les inégalités dans la répartition des revenus. » Aussi Robert McNamara en conclut-il que l'objectif central des politiques de développement devait être « l'offensive contre la misère absolue », qui s'était propagée à la suite de la croissance économique et qui était « si extrême qu'elle dégradait la vie des individus situés au-dessous des normes minimales de la dignité humaine » [15]. Bientôt, une équipe de spécialistes des

---

[14] Cité *in* Richard Nixon, *1999, Victory Without War*, New York, Simon and Schuster, 1988, p. 48.

[15] Robert S. McNamara, « Address to the Board of Governors of the World Bank Group », in *The McNamara Years at the World Bank. Major Policy Addresses*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981, Nairobi, Kenya, 24 septembre

sciences sociales, formant un *brain-trust* autour de McNamara, allait énoncer ces « normes de dignité humaine » en dollars et en cents.

La confusion et, parfois, l'opposition entre développement économique et développement social – observable dans la pensée de McNamara –, entre simple croissance et développement « vrai » ou *humain*, entrèrent dans le répertoire de la rhétorique publique, de ce que j'ai appelé le « discours du développement ». À travers les efforts des experts pour comprendre et établir la distinction, le mot « besoins » acquit pour la première fois sa force contrariante, qui persiste encore aujourd'hui [10]. Employant ce terme, une théorie politique humaniste du développement chercha un ancrage dans quelque « concept […] ontologique de la nature humaine » [11]. En s'efforçant d'être empiriquement pertinente aujourd'hui, cette quête s'est imposée *via* une nouvelle notion (anhistorique) de la pauvreté.

Voici quelques décennies encore, « pauvreté » était synonyme de « condition humaine ». Elle apparaissait comme un trait omniprésent du paysage social de chaque culture. D'abord et avant tout, elle désignait la situation précaire dans laquelle la plupart des gens survivaient le plus clair du temps. La pauvreté était un concept général pour une interprétation culturelle spécifique de la nécessité de vivre au sein de limites très étroites, définie différemment pour chaque lieu et chaque époque. Chaque culture élaborait sa manière unique et écologiquement viable de faire face à cette nécessité (telle que nous pouvons la constater aujourd'hui). Tel était le sens autrefois de « nécessité » [*need*] : la capacité de faire face sa vie durant à ce qui était en définitive inéluctable. « Nous mourrons tous

---

1973. Tout « suggère que la décennie de croissance rapide s'est accompagnée d'une mauvaise distribution accrue du revenu dans de nombreux pays en voie de développement, et que le problème n'est nulle part plus grave que dans les campagnes » (p. 10). Nous devons « adopter un indicateur socialement orienté de la réussite économique ». Il faut élaborer des « programmes […] pour s'attaquer à la misère noire qui règne à un degré inacceptable dans la quasi-totalité de nos pays membres en voie de développement : une pauvreté si extrême qu'elle dégrade la vie des individus situés au- dessous des normes minimales de la dignité humaine. Les miséreux ne sont pas simplement une infime minorité des malheureux – un ramassis divers des épaves de la vie, une exception regrettable mais insignifiante à la règle. Bien au contraire, ils représentent *grosso modo* 49 % des deux milliards d'habitants ou presque qui vivent dans les pays en voie de développement » (p. 27).

nécessairement… mais pas tout de suite » [12]. Récemment encore, la pauvreté ne désignait jamais directement un manque.

La nécessité d'accepter le destin, le sort, la Providence, la volonté de Dieu perdit une bonne part de sa légitimité au début du XXe siècle. Le progrès révèle son vrai visage quand il est compris, au fond, comme une révolte contre la nécessité. Dès l'époque de la vapeur, l'ingénieur devint le symbole du libérateur : un messie qui guiderait l'humanité pour l'arracher à l'empire de la nécessité. À la fin du XIXe siècle, la société devint le sujet du génie technique manipulateur. L'idée se révéla si contagieuse qu'au XXe siècle le pape Paul VI, dévoué à saint François d'Assise – l'époux de dame Pauvreté –, instruisit ses fidèles du devoir de faire plus.

> « Le développement intégral de l'homme ne peut aller sans le développement solidaire de l'humanité. » (§ 43)
>
> « Chaque peuple doit produire plus et mieux, à la fois pour donner à tous ses ressortissants un niveau de vie vraiment humain et aussi pour contribuer au développement solidaire de l'humanité. » (§ 48) [16]

Avec des phrases de ce type, des chefs religieux de toutes confessions, de toutes nuances et de toutes obédiences politiques ont donné leur bénédiction à la révolte contre la condition humaine. Paul VI est remarquable parce que, d'une certaine manière, il a pris la tête de la gauche. Dans cette encyclique, le pape parle cependant encore dans le langage des années 1950. On ne saurait comprendre le lien entre les besoins et le discours du développement si l'on ne saisit pas comment, récemment, la pauvreté a été d'abord « rendue opératoire » de manière à pouvoir définir une ligne de pauvreté comme la frontière dans une guerre contre la pauvreté elle-même. Pour Truman, la pauvreté représentait encore une sorte de socle commun à partir duquel s'élever – par la fortune, l'industrie ou le crime.

En 1970, les efforts pour analyser la « pauvreté » lui conférèrent la caractéristique d'un seuil économique. Et cela en changea la nature pour les modernes : elle devint l'indicateur d'un manque du revenu « nécessaire ». En définissant comme pauvres ceux dont le revenu est insuffisant – qui n'ont pas le revenu propre à satisfaire leurs « besoins » –, ce que le revenu achète se trouva subrepticement reconceptualisé comme marchandise. La pauvreté

[16] Paul VI, *Popularum Progressio*, 1967, traduction officielle du Vatican.

à New York comme en Ethiopie devint un indicateur universel abstrait de sous-consommation [13]. Ceux qui survivent malgré leur sous-consommation avérée ont alors été perçus comme victimes d'un *double bind* : ils ne peuvent combler leur déficit de revenu en pratiquant des activités de subsistance et ils sont condamnés à mener une vie jugée inhumaine et indigne.

Les économistes entreprirent d'explorer le sens de ce seuil inélastique. Ils reconnurent qu'il n'était pas possible de parler de manques (économiques) en deçà d'un niveau de revenu où les demandes deviennent au fond incommensurables. Les gens qui vivent sous la ligne de pauvreté absolue ne peuvent en aucune façon se conduire en accord avec la rationalité économique ; ils n'ont pas les moyens d'échanger des vivres contre un toit, des habits ou des outils. La nouvelle catégorie des estropiés économiques, ainsi définis, peut bien survivre, mais elle ne participe pas pleinement des caractéristiques de l'*Homo œconomicus*. Ils existent, partout à travers le monde, mais ils sont marginaux – par rapport à l'économie comme par rapport à l'humanité elle-même, puisque celle-ci, depuis Mandeville, se définit par sa capacité de choisir dans une situation de rareté.

Sous des dehors différents, *people,* ou « population », fit aussi son entrée plus tôt dans le discours du développement.

> « Alors qu'au début des années 1950 le problème des pays en voie de développement était perçu essentiellement comme un problème de richesse productive, à la fin de cette décennie il était généralement admis que le facteur crucial n'était pas la production, mais plutôt la capacité de produire, qui est propre à la population. » [17]

Il devint alors légitime de parler de la population comme de l'un des ingrédients de la croissance économique :

> « Il n'était plus nécessaire de parler [séparément] de développement économique et social, puisque le développement – par opposition à la croissance – devait automatiquement inclure les deux. »

De plus en plus, on parlait d'une population insuffisamment qualifiée ou capitalisée comme d'un fardeau ou d'un frein au développement. Ce troisième stade de l'évolution, qui intègre le

[17] Nations unies, département des Affaires économiques et sociales, *The United Nations Development Decade: Proposais for Action*, New York, Nations unies, 1962.

facteur démographique au calcul de la croissance économique, a une histoire propre.

Au milieu des années 1950, des économistes influents avaient commencé à soutenir que certains éléments des services médicaux et éducatifs ne devaient pas être assimilés à la consommation personnelle, parce qu'ils étaient des conditions nécessaires du développement économique [14]. On ne pouvait expliquer la grande différence dans les résultats de politiques de développement semblables à un même niveau de revenu monétaire sans prêter attention aux investissements réalisés dans les êtres humains [15]. La qualité et la distribution de la formation, de la santé physique, de la discipline sociale et des niveaux de participation devaient entrer en ligne de compte sous le nom de « facteur résiduel » [16]. Indépendamment de la quantité de capital et de main-d' œuvre disponible, le développement économique paraissait dépendre des qualifications sociales des individus pour les emplois.

Au cours des années 1970, deux observations empiriques nuancèrent le concept de capital humain élaboré dans les années 1960 [17]. D'un côté, l'idée que la valeur de l'éducation ou des services médicaux se reflète dans la qualification de la main-d'œuvre a perdu beaucoup de sa crédibilité. De l'autre, la théorie de la valeur-travail a perdu son sens, même dans la version faible sous laquelle elle était entrée dans l'économie dominante. Il apparut clairement que, indépendamment des qualifications de la main-d'œuvre disponible, le secteur modernisé ne pouvait offrir assez d'emplois pour justifier la redistribution économiquement nécessaire des revenus sous forme de salaires [18]. Aucune stratégie de développement concevable tournée vers l'emploi ne saurait créer assez de travail pour employer le tiers ou le quart le plus démuni de la population. Aussi, dans les années 1980, les planificateurs transposèrent la mélodie du développement dans une quatrième clé : sous diverses désignations, ils entreprirent la colonisation économique du secteur informel.

On insista alors sur l'encouragement d'activités propres à occuper les gens sur le marché noir ou dans l'économie du troc,

[18] Nations unies, *Proposais for Action*, p. 5 : « Le volume d'emplois jusqu'ici offert par l'industrialisation n'a pas suffi à empêcher l'accroissement du chômage et du sous-emploi dans les pays en voie de développement. »

voire sur l'autosuffisance du « secteur traditionnel ». Par-dessus tout, le travail fantôme devint quantitativement plus important, en termes de faits, mais aussi de politique. Par travail fantôme, j'entends l'accomplissement d'activités non rémunérées qui, dans une société à forte intensité marchande, sont nécessaires pour transformer des marchandises achetées en biens consommables. Enfin, les efforts personnels [*self-help*], auxquels s'attachait un parfum de pis-aller dans les années 1960, devinrent un secteur de croissance fort prisé par les planificateurs et les organisateurs au cours des années 1980. Tel est donc le contexte dans lequel il convient d'interpréter la résurrection du discours sur les besoins.

On peut se figurer le développement comme le processus par lequel les gens sont arrachés à l'ordinaire [*commons*] culturel traditionnel. À la faveur de cette transition, les liens culturels sont dissous, alors même que la culture peut colorer superficiellement le développement : il suffit d'observer la transplantation récente de ruraux dans les mégapoles du tiers-monde. On peut imaginer le développement comme un appel d'air qui déstabilise les gens, les arrache à leur espace familier et les place sur une plate-forme artificielle, une nouvelle structure de vie. Pour survivre sur ces fondements élevés et exposés, les gens sont forcés d'atteindre de nouveaux niveaux minima de consommation sous forme d'éducation, par exemple, de mesures de santé publique, de fréquence dans l'usage des transports et de logements locatifs. Le processus général est habituellement exprimé dans le langage de la technique : création d'infrastructures, construction et coordination de systèmes, étapes de la croissance, ascenseurs sociaux. On discute même du développement rural dans ce langage urbain.

Sous le poids massif des nouvelles structures, le soubassement culturel de la pauvreté ne saurait demeurer intact et se fissure. Les gens sont contraints de vivre sur une croûte fragile, sous laquelle se profile quelque chose d'inédit et d'inhumain. Dans la pauvreté traditionnelle, les gens pouvaient toujours compter sur un hamac culturel. Et il y avait toujours un sol où se réfugier en *squatter* ou en mendiant. De ce côté-ci de la tombe, personne ne pouvait tomber sous terre. L'enfer était une fosse, mais destinée à ceux qui n'avaient pas partagé avec les pauvres dans cette vie, et ses souffrances étaient pour l'au-delà [18]. Cela ne tient plus. Les marginaux modernes ne sont ni des mendiants ni des clodos. Ils sont victimes des besoins que leur attribue quelque « entremetteur

de la pauvreté » [19]. Ils sont tombés sous la ligne de pauvreté et chaque année qui passe diminue leurs chances de jamais s'élever à nouveau au-dessus de cette ligne.

L'État providence n'est pas un hamac culturel. Il s'agit plutôt d'une médiation sans précédent de ressources rares à travers des agents qui non seulement définissent ce qu'est le besoin et en certifient l'existence, mais supervisent aussi de près l'administration du remède – avec ou sans l'aval du nécessiteux. L'assurance n'est pas une façon de s'en remettre au soutien de la communauté en cas de catastrophe. Il s'agit plutôt de l'une des formes ultimes du contrôle politique dans une société où la protection contre les risques futurs passe avant l'accès à la satisfaction ou à la joie présente. Les besoins, envisagés comme critères des stratégies de développement, n'ont manifestement rien à voir avec les nécessités ou les désirs traditionnels. Néanmoins, au cours des deuxième et troisième « décennies du développement », la pauvreté a été définie en termes de besoins opératoires insatisfaits.

Et tout cela s'est fait alors même que pour les représentants de l'économie dominante « besoin » est un non-mot. « La théorie économique ne reconnaît pas l'existence de choses telles que des besoins » [19]. De surcroît,

> « l'économie peut dire bien des choses utiles sur les désirs, les préférences et les demandes. Mais le "besoin" est vraisemblablement un impératif moral, psychologique ou physique qui ne souffre ni compromis ni ajustement – ni analyse [économique]. » [20]

La plupart des économistes, à ce jour, se déclarent incompétents pour inclure les besoins dans leur analyse [21] et préfèrent abandonner la discussion à ce sujet aux philosophes ou aux hommes politiques [22]. Par ailleurs, un nombre croissant d'économistes, critiques à l'égard de la théorie et de la pratique traditionnelles du développement, ont trouvé dans les « besoins de base » le fondement de ce qu'on a appelé le « nouvel ordre économique » [23]. Ils ont cru trouver dans les besoins un terme pour désigner les exigences non négociables et mutuellement incommensurables de la nature humaine : les exigences que

[19] Mark A. Lutz et Kenneth Lux, *Humanistic Economics: The New Challenge,* New York, The Bootstrap Press, 1988.

l'économie doit satisfaire avant que puissent être effectivement formulés préférences, choix et désirs [24].

Mais avant de pouvoir être intégré dans un raisonnement économique, le concept de besoins a dû être défini et classifié [25]. Dans cette entreprise, la théorie d'une hiérarchie des besoins attachée au nom d'Abraham Maslow a soudain acquis une très forte influence. En vérité, la sécurité physique, l'affection, l'estime et, en fin de compte, la réalisation de soi sont autant de catégories clés qui sous-tendent nécessairement le plus souvent la discussion courante. À la différence des manques [*wants*] qui, depuis Hobbes, sont réputés égaux, « puisqu'ils sont simplement ce dont les gens manquent» –, il est toujours question des besoins comme entrant dans une hiérarchie objective. On en parle généralement comme de réalités à étudier de manière désintéressée par les experts ès besoins et qui, d'une certaine façon, peuvent déboucher sur la définition d'une éthique universelle [26]. Erich Fromm, par exemple, croit que la « société saine » est un arrangement qui

> « correspond aux besoins de l'homme, pas nécessairement à ce qu'il croit être ses besoins (parce que même les objectifs les plus pathologiques peuvent être éprouvés subjectivement comme ce que la personne désire le plus), mais à ce que ses besoins sont objectivement, tels que l'étude de l'homme peut les établir. » [20]

Jusqu'ici, l'étude critique la plus complète du discours sur les besoins et de ses implications est celle de Marianne Groenemeyer. Plus clairement que quiconque, elle a démontré que les besoins, au sens actuel, sont une nouvelle façon de formuler le postulat de la rareté universelle. De surcroît, elle montre que les besoins, définis sous le couvert de la science, permettent de redéfinir la nature humaine suivant les convenances et les intérêts des professionnels qui les administrent et les desservent [21] [27].

Particulièrement intéressant est le rôle joué par les « besoins fondamentaux » dans la transformation de l'homme économique en homme *nécessiteux* – processus qui coïncide directement avec la redéfinition de la pauvreté dans la théorie récente du développement [28].

---

[20] Erich Fromm, « The psychology of normalcy », *Dissent*, 1, 1954, p. 43.
[21] Marianne Groenemeyer, *Die Macht der Bedürfnisse. Reflexionen über ein Phantom*, Hambourg, Rowohlt, 1988.

Le développement repose sur l'idée qu'il est possible d'annuler la nécessité en faisant preuve d'une audace technique littéralement utopique. Le développement « décolle » au-delà d'un niveau minimum de consommation déterminé par des aperçus scientifiques de la nature humaine. Pour participer de manière significative aux bénéfices de ce développement, il faut d'abord consommer un minimum de services de base, largement financés par les impôts et/ou les emprunts aux générations futures. On a besoin d'une quantité prescrite d'éducation [22], de soins médicaux, d'information, de transports, de protection et d'administration afin d'être suffisamment humain pour prendre part à ce nouveau monde. Toutefois,

> « l'insistance sur les besoins fondamentaux est inévitablement à double tranchant ; elle implique qu'on puisse devenir plus ou moins humain […]. Les besoins définissent l'humanité comme divisible. » [23]

Et, comme Agnes Heller l'a bien vu, les besoins « définissent l'individu et le réduisent au profil de ses besoins » [24]. Pour Talcott Parsons, dès 1951, la « personnalité […] doit être considérée comme l'établissement d'une disposition au besoin relativement spécifique, définie et cohérente » [29].

Ainsi que l'a fait valoir Michael Ignatieff, aucune autre époque n'a eu, dans sa constellation de sens, un mot ou une idée occupant la place que le besoin occupe aujourd'hui dans la nôtre [25]. Les besoins ne sont assurément pas les « nécessités » [*necessaries*] d'Adam Smith :

---

[22] Pour cette raison, il est utile d'explorer la relation entre « éducation » et « développement » en tant que termes charnières du discours sur la politique publique. Le « besoin » au sens nouveau a été employé comme un équivalent de « pulsion » dans la pédagogie vingt ans avant qu'il n'entre dans le discours sur la politique publique concernant d'autres domaines. Dans la théorie de l'éducation, le besoin en vint bientôt à désigner un manque personnel de l'« éducand » que la société doit combler pour le rendre capable de vivre une bonne vie. En second lieu, les « besoins de la société » ou les « besoins des autres » sont devenus des critères de plus en plus pertinents pour choisir ce que l'éducand doit acquérir au cours de son éducation.

[23] Marianne Groenemeyer, *op. cit.*, p. 22.

[24] Cf. Agnes Heller, *op. cit.*, éd. anglaise, p. 1.

[25] Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers,* Londres, Chatto and Windus, The Hogarth Press, 1984 ; *La Liberté d'être humain : essai sur le désir et le besoin*, trad. Maud Sissung, Paris, La Découverte, 1986.

> « Les denrées indispensablement nécessaires pour le soutien de la vie, mais encore tout ce que la coutume du pays rend indécent pour les gens honnêtes, même de l'ordre le plus bas, de ne pas avoir. […] La coutume a […] fait des chaussures de cuir une nécessité de la vie en Angleterre. Le plus pauvre des gens honnêtes de l'un ou de l'autre des deux sexes aurait honte de paraître en public sans ces chaussures. En Écosse, la coutume en a fait une nécessité de la vie pour l'ordre le plus bas d'hommes, mais non au même ordre de femmes, qui peuvent, sans discrédit, aller nu- pieds. En France, elles ne sont une nécessité de la vie ni aux hommes ni aux femmes […]. » [26]

Ce passage parle d'un monde dans lequel (1) les relations morales entre étrangers passaient par la médiation de la coutume et de la culture et (2) le rang définissait les nécessités qui, précisément pour ces deux raisons, ne sont *pas* des besoins fondamentaux.

Aujourd'hui, l'effort pour insérer un sens moral dans le discours du développement doit s'abstraire des normes coutumières (« culturelles », dirions-nous) que Smith tenait pour acquises. Et tout ce qui approche du caractère d'une proposition morale, dans le contexte toujours plus radicalement amoral des sociétés développées, doit recourir à une nouvelle sorte d'attrait qui ne doit rien à la coutume [30]. Cette situation met en évidence et légitime partiellement le professionnel. Lui seul est en position de « savoir » ce dont les inconnus ont besoin, bien mieux que les clients eux-mêmes, enclins à se laisser fourvoyer par les vestiges de leurs traits culturels traditionnels.

L'approche du développement fondée sur les besoins fondamentaux offre sans conteste des critères, réellement nouveaux, pour formuler des droits institutionnels fondés sur les besoins imputés aux plus faibles qui, par définition, n'ont pas acquis la faculté de reconnaître leur propre misère, du fait de leurs « besoins insatisfaits ». Le médecin est donc la métaphore ou le modèle de l'expert moderne ès besoins [31]. C'est lui, plutôt que le patient, qui sait ce dont ce dernier a besoin parce que, bien souvent, la « maladie » est le résultat de la conduite de son patient. La principale tâche du « diagnosticien » des besoins coïncide avec celle

[26] Adam Smith, *La Richesse des nations*, V, n, 2e partie, art. 4, trad. P. Taieb, Paris, PUF, 1995, p. 984-985.

du médecin moderne : il doit éduquer ceux qu'il sert pour les amener à accepter ses vues et à se plier à ses prescriptions.

Dans les années 1970, les mots « participation » et « concertation » n'avaient pas encore été souillés [27]. Les experts se présentaient en serviteurs qui aidaient les pauvres à prendre conscience de leurs vrais besoins, en Big Brother venu les aider à formuler leurs droits. De nos jours, on peut sans mal balayer d'un revers de main, comme une absurdité d'un âge déjà révolu, ce rêve social d'évergètes au cœur saignant. Dans un monde beaucoup plus interdépendant, complexe, pollué et encombré, il n'est plus possible d'identifier et de quantifier les besoins, si ce n'est par le travail en équipe de spécialistes des systèmes. Et dans *ce* nouveau monde, le discours des besoins devient le moyen par excellence de réduire les gens à des unités individuelles associées à des exigences d'*inputs*.

Nous sommes au seuil d'une transition encore inaperçue : du passage d'une conscience politique fondée sur le progrès, la croissance et le développement – enracinée dans les rêves des Lumières – vers une nouvelle conscience encore anonyme, définie par des contrôles assurant un « système viable » de satisfaction des besoins. Le développement est bel et bien mort. Mais les experts qui nous ont donné les besoins s'affairent aujourd'hui à reconceptualiser leur cadeau, à redéfinir une fois de plus l'humanité. Pour survivre, assurent-ils, nous devons nous voir non pas comme des citoyens, mais comme des cyborgs, à l'image des systèmes immunitaires, des unités infinitésimales d'une série de systèmes inclusifs, finissant nul ne sait où [32]. Le facteur principal doit être compris non pas comme un besoin, mais comme une exigence, un complexe d'exigences pour chaque système. Si ce point de vue s'impose, c'en sera fini des hommes et des femmes.

Voici quelques années, les promoteurs du développement promettaient « plus », créant ainsi la condition psychique de l'implantation des besoins [33], laquelle conduisit à la création d'un intoxiqué nécessiteux, d'un être auquel nous participons tous. Peut-être est-il possible de circonvenir les nouveaux experts des

[27] À propos de « participation », on peut aussi parler de « conscientisation », de « mentalisation » et de « planification concertée », etc. Dans toutes ces formes se cachent une mobilisation et une instrumentation des besoins qui servirent d'intermédiaires dans leur satisfaction.

systèmes en faisant montre du courage moral nécessaire pour se défaire des mauvaises habitudes.

Ivan Illich (1926-2002) est né à Vienne et a vécu la majeure partie de sa vie aux États-Unis et au Mexique, où il a dirigé le CIDOC, un lieu de rencontre d'intellectuels dissidents dans les années 1970 et au début des années 1980. Philosophe itinérant, il relativise les certitudes de l'esprit moderne. Ses nombreux ouvrages, dont *Une société sans école* (1971), ont inspiré des chercheurs et des mouvements sociaux dans le monde entier.

Étude écrite pour une rencontre à la Penn State University, en septembre 1988, organisée par Wolfgang Sachs sur le thème : « Après le développement, quoi ? » Une version abrégée, allégée de la quasi-totalité des notes, a trouvé place dans *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, dirigé par Wolfgang Sachs et maintes fois réédité dans de nombreuses langues.

Cette version définitive date de mars 1990 (Cuernavaca). Elle a été publiée sous le titre « L'histoire des besoins » dans le recueil de textes inédits d'Ivan Illich, *La Perte des sens*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Fayard, 2004.

Bibliographie

[1] La seule monographie qui essaie de retracer la perception de quelque chose correspondant au « besoin » à travers l'histoire de l'Occident est l'ouvrage de Patricia Springborg, *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilization,* Londres, Allen and Unwin, 1981.

[2] Wolfgang Stegmüller, "Evolutionäre Erkenntnistheorie, Realismus und Wissenschaftstheorie", *in* Robert Spaemann, Peter Koslowski et Reinhard Low, éd., *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis : Zur philosophischen Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaft,* Civitas Resultate, vol. 6, Weinheim, Acta Humaniora, 1984. Sur la croissance explosive de la masse salariale versée aux experts en développement, voir l'étude récente de Franco Ferrarotti, *The Myth of Inevitable Progress*, Westport, CT, Greenwood Press, 1984. Selon lui, la nouvelle forme de technocratie se juge « évidente et naturellement justifiée, et estime donc n'avoir besoin ni de dimension historique ni de légitimation démocratique », pas plus qu'elle n'a besoin de prouver son efficacité. Le progrès en tant que paradigme structurant de la conscience à la fin des années 1960 et le pouvoir de manœuvrer des « experts » socio-politiques de toutes tendances idéologiques doivent être considérés dans leur dépendance mutuelle.

[3] L'*Oxford English Dictionary,* 2e éd. 1989, consacre sept colonnes au mot *need*, « besoin ».

[4] En allemand, *Bedürfnis* se sépare beaucoup plus tôt de la nécessité. Au XIXe siècle, *die Bedürfnis* était un équivalent de « manque », tandis que *das Bedürfnis,* au neutre, voulait dire « misère », « manque » ou « besoin de déféquer ». Voir Jacob et Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch,* Leipzig, Verlag von S. Herzel, 1854, vol. 1. L'ouvrage donne d'abord le nom féminin – *die unumgängliche Bedürfnis* (Kant) –, puis le neutre – *wo man in einem Privathause unterkommen und das nächste Bedürfnis fand* (Goethe) –, puis un troisième sens, un appel de la nature - *seine Notdurft verrichten*.

[5] William Leiss, *The Limits to Satisfaction. An Essay on the Pro- blems of Needs and Commodities*, Toronto, Toronto University Press, 1976.

[6] Pour une introduction, voir F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York, New York University Press, 1967, sous *epithumia* (désir) ; *hormê* (impulsion) ; *orexis* (appétit).

[7] J. David Boiter, *Turing's Man: Western Culture in the Computer Age*, Chapell Hill, N.C., University of North Carolina Press, 1984, en fait l'observation de manière parfois ironique. Pour une présentation plus grave, cf. Morris Berman, *Corning to Our Senses: Body and Spirit in the Hidden History of the West,* New York, Simon and Schuster, 1989.

[8] Une étude historique des besoins présuppose une périodisation. Je propose la suivante : (1) La sociogenèse du discours centré sur les besoins peut être établie pour le milieu du XXe siècle. (2) Une histoire des besoins tournés vers la marchandise peut être construite pour la période que, dans *Le Genre vernaculaire*, j'identifie comme celle du « genre brisé ». (3) La période qui va de la fin du XIIe siècle au début (différent suivant les régions) de la production proto-industrielle devrait être vue comme la préhistoire des besoins modernes. (4) Ce que fait Karl Polanyi dans son étude du marché chez Aristote, je le ferais volontiers mien au titre de l'histoire des origines de la rareté, mais uniquement en tant que recherche sur l'archéologie des besoins. Voir Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* [1944], trad. C. Malamoud, préface de L. Dumont, Paris, Gallimard, 1983.

[9] La seconde édition de l'*Oxford English Dictionary,* 1989, indique au mot *developing* : « Notamment dans *developing country*, *nation*, [nation, pays en voie de développement], pays pauvre ou primitif qui développe des conditions économiques, industrielles et sociales plus élevées ». 1964 : « Les économies des pays en voie de développement. » 1969 : « Les économistes bourgeois parlaient autrefois des pays économiquement "arriérés" ; puis l'adjectif "sous-développé" a paru plus aimable. Ils préfèrent désormais donner aux pays capitalistes pauvres le nom de "pays en voie de développement". » Au mot *development*, on trouve : « e. L'essor

économique d'une région ou d'un peuple, notamment quand il est actuellement sous-développé. » 1902 : « Le développement économique. » 1945 : « Le développement économique a profité à de larges sections de la population en Anatolie. » Deux autres manuels consacrés aux mots américains nouveaux confirment le peu d'empressement des lexicographes à prendre acte de l'usage nouveau de « développement », qu'économistes et politologues tenaient pompeusement et naïvement pour acquis. Hans Sperber et Travis Trittschuh, *American Political Terms: An Historical Dictionary*, Detroit, Wayne State University Press, 1962, et William Saffire, *The New Language of Politics: An Anecdotal Dictionary of Catchwords, Slogans and Political Usage*, New York, Random House, 1968. Aucun de ces deux ouvrages n'a d'entrée consacrée au « développement » ou au « sous-développement ». H. L. Mencken, *The American Language*, 4e éd., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 354, note 9, reconnaît le mot : « Le 6 octobre 1961, dans un éditorial intitulé "A slum is a slum", le *New York Times* protesta contre les euphémismes chers à l'Unité des relations humaines du système scolaire de la ville de New York. Parmi les euphémismes favoris des années 1960, il faut noter "sous-privilégié" et "culturellement déshérité" pour les habitants des taudis et "anciens" pour les vieux. Dans les affaires internationales, on ne parle plus de "pays arriérés", mais de "régions en développement". » Gunnar Myrdal consacre le premier appendice *d'Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations*, New York, Twentieth Century Fund, 1968, vol. 3, p. 1838-1842 à la « Diplomatie par la terminologie ». Il présente un florilège d'euphémismes qui éloignent de la réalité en tendant à atténuer les différences réelles entre les régions riches et les régions pauvres après la Seconde Guerre mondiale. Il observe que l'emploi de l'expression « pays sous-développé » implique une évaluation qui n'engage à rien : ce sont des pays, ils doivent le rester et rester indépendants, et ils doivent se développer.

[10] Johan Galtung, "The basic needs approach", *in* Katrin Lederer *et al.*, éd., *Human Needs: A Contribution to the Current Debate*, Cambridge, Ma., Oelgeschlager, Gunn & Hain, Publ. Inc., 1980, p. 55-57. Dernièrement, divers auteurs se sont focalisés sur les raisons philosophiques de la réémergence des « besoins » dans le discours du développement : Garrett Thomson, *Needs*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1987, soutient que « le besoin a plus de force que le désir, parce que le concept est lié à la notion de nuisance grave » et que le mal en question n'est « pas indéfiniment plastique » (p. 101). Alfred Schopf, éd., *Bedürfnis, Wunsch, Begehren: Probleme einer philosophischen Sozialanthropologie,* Wurtzbourg, Königshausen und Neumann, 1987. Patricia Springborg, *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilization*, Londres, Allen and Unwin, 1981. C'est le seul essai d'histoire continue des analogues du besoin dans la pensée occidentale des Grecs jusqu'à nos jours.

[11] C.B. Macpherson, "Needs and Wants: An Ontological or Historical Problem?" *in* Ross Fitzgerald, éd., *Human Needs and Politics*, Rushcutters Bay, Australie, Pergamon Press, 1977. Il fait valoir que la classification en besoins (*needs*) et en manques (*wants*) ne tient pas. Elle est à la fois insulaire et idéologique. Elle est insulaire en ce que ni le français ni l'allemand n'emploient des mots différents : le français utilise *besoin* dans les deux cas, l'allemand *Bedürfnisse.* Et cette distinction paraît idéologique quand on observe que, des diverses traditions modernes en théorie politique, seule la tradition libérale en approche.

[12] Au fil des siècles, le terme « besoin » prit un caractère substantiel. « Avoir besoin de » (*to have need to*) signifiait être dans l'incontournable nécessité de faire quelque chose, de s'engager dans une activité transitive ou intransitive – laquelle ne se traduisit en aucune manière en demande ou en droit à quelque chose. Au temps de Harvey et de Bacon, on commença à laisser tomber le *to* : *It had need be a point of high policie…* (1580) est l'exemple donné par l'*Oxford English Dictionary* (2e éd. de 1989). Dans des phrases de ce type, explique le dictionnaire, « besoin » a tendance à perdre son caractère substantif propre. Il devient un simple élément modificateur attaché au verbe. La même fonction, presque comparable à celle d'un auxiliaire, a été observée dans l'usage de l'allemand *Bedürfnis* par Johann Baptist Miiller. Voir son entrée "Bedürfnis", *in* Otto Brunner & al., éd., *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1972, vol. 1, p. 440-489. En allemand, le mot *Bedürfnis* devient d'usage courant au XVIIIe siècle quand on s'interroge sur la motivation des actions humaines. Le premier essai en bonne et due forme pour créer une théorie des besoins est Lujo Brentano, *Konkrete Grundbedingungen der Volkswirtschaft,* Leipzig, F. Meiner, 1924.

[13] Le concept de « ligne de pauvreté » semble avoir été forgé en 1901 par B. S. Rowntree, chocolatier, philanthrope quaker et ami de Lloyd George. « Les destinataires de la charité sont les pauvres, c'est- à-dire ceux qui, pour des raisons primaires ou secondaires, se situent sous la ligne de pauvreté. » La même année, Winston Churchill utilisa lui aussi cette expression. C'est seulement dans les années 1950 que le département américain du Travail l'adopta afin d'élaborer un indicateur. Le synonyme de « niveau de pauvreté » a été adopté plus récemment. D'après le *New Oxford English Dictionary*, l'expression apparaît dans le *New York Times* du 2 février 1976, p. 13 : « On dit que 24,3 millions d'Américains – plus de 10 % de la population – furent classés comme pauvres en 1974, contre 23 millions en 1971. Le niveau de pauvreté est défini [par le département du Travail]. » En 1978, le *London Times* parle d'un million de personnes vivant « sous le niveau de pauvreté en Allemagne de l'Ouest ».

[14] W. Arthur Lewis est généralement considéré comme le premier économiste à avoir reconnu la transformation de la valeur du travail dans

le processus du développement. Dans un article qui eut un grand écho, "Economic development with unlimited supply of labor", *The Manchester Schools*, mai 1954, Lewis soutient que le travail, dans les économies duales, est à la disposition du secteur industriel et urbain à un salaire constant déterminé par les niveaux de vie minimaux dans l'agriculture familiale traditionnelle. Du fait du chômage « déguisé » dans l'agriculture, l'offre de main-d'œuvre disponible pour l'industrialisation est pratiquement illimitée… Cependant, une fois épuisé l'excédent de main-d'œuvre, seul un taux de salaire croissant attirera de la main-d'œuvre agricole. A ce stade, suggère Lewis, la qualité de la main-d'œuvre devient décisive. Voir Ronald Findlay, "On W. Arthur Lewis' contributions to économics", *Journal of Economics*, 1, 1982, p. 62-76. La grande contestation néoclassique de l'interprétation de l'économie duale donnée par Lewis fut le fait de Dale W. Jorgenson, "Testing alternative theories of the development of dual économics", *in* A. Abelman et E. Thorbecke, *Theory and Design of Economic Development*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1966.

[15] Outre l'investissement dans la capitalisation de la force de travail, on reconnut un autre ensemble de préalables de la croissance économique dans le climat socio-politique entourant le lieu de travail. Voir la formulation de cette idée par Dudley Deers, "The meaning of development", *International Development Review*, XI, 4,1969, p. 2-6. Il fait valoir que la dignité, la liberté et la satisfaction sur le lieu de travail comptent tout autant que l'abondance matérielle.

[16] On doit cette expression à Edward Denison, qui s'y accrocha. Voir "Measuring the contributions of education (and the residual) to economic growth", *in* Study Group in the Economics of Education, *The Residual Factor and Economic Growth*, Paris, OCDE, 1964.

[17] Le concept est défini dans toute sa brutalité par Sherwin Rosen, "Human capital : A survey of empirical research", *in* R. Ehrenburg, *Handbook of Labor Economics,* vol. 1, Greenwich, CT, Jai Press, 1972. L'auteur montre que le « capital humain » renvoie à la capacité de production des êtres humains en tant qu'agents produisant du revenu dans l'économie… C'est le stock de compétences et de connaissances productives incarné dans la population. Le rendement ou la profitabilité de l'investissement en capital humain accroît les compétences et l'efficacité à l'intérieur comme à l'extérieur de l'économie de marché. D'où la nécessité de discuter des droits de propriété du capital humain. Ceux-ci sont largement limités à la personne en qui ce capital est incorporé. Mieux vaut donc l'analyser comme une transaction sur le marché de la location.

[18] D.O. Lottin, "La nature du devoir de l'aumône chez les prédécesseurs de saint Thomas d'Aquin", *Ephemerides Lovanienses,* 15, 1938, p. 613-624. Pour Pierre Lombard (mort en 1160), « la justice consiste à secourir les pauvres » (*Sententiae*, IV, 13, dist. 33, c. 1).

Alexandre de Haies (mort en 1215) enseignait que « refuser son aide, autrement dit ne pas partager ses biens avec le pauvre en cas de nécessité, va contre le précepte “tu ne voleras point”. Pour autant que cette action se solde par la mort du pauvre, elle contrevient au précepte “tu ne tueras point” » (*Summa theologica,* 3a pars, q. 36). Un auteur inconnu explique : « De la part des pauvres auxquels quelque chose devrait être donné, il est quatre aspects à considérer : premièrement, qu’ils sont bel et bien dans le besoin ; deuxièmement, que dans leur état de nécessité ils sont les seigneurs des choses temporelles – en eux-mêmes, les pauvres sont nécessiteux, mais dans le Christ ils sont seigneurs. […] Troisièmement, ils peuvent être considérés pour autant qu’ils sont de la même nature que nous ou, quatrièmement, parce qu’ils sont faits à l’image de Dieu. […] Si on leur donne parce qu’ils sont de la même nature que nous, on fait œuvre de piété naturelle ; mais si on songe qu’ils sont faits à l’image de Dieu, on fait alors œuvre de miséricorde » (Anonyme, *De superfluo*). Lottin montre que ce sont là les idées de Guillaume d’Auxerre (mort en 1248).

[19] Cette expression, de même que le néologisme *povertician*, a été forgée lors de la campagne d’Edward Koch au poste de maire de New York en 1978.

[20] William R. Allen, *Midnight Economist: Broadcast Essays III,* Los Angeles, International Institute for Economie Research, 1982, p. 23, cité par Lutz et Lux, *op. cit.* David Braybrooke, “Let needs diminish that preferences may prosper”, *in* Braybrooke & al., éd., *Studies in Moral Philosophy,* Oxford, Blackwell, 1968. C’est l’un des tout premiers théoriciens, et l’un des plus convaincants, de la chute de l’homme du royaume des préférences dans la servitude des besoins : « Je ne peux qu’esquisser ici ce qu’il advient du concept de besoins tandis que le changement technique nous emporte. Le sujet des préférences et de leur évaluation, sitôt qu’on a fait la part des besoins, de la cohérence et de la morale, est un désert philosophique. »

[21] Ils veulent éviter ce que G.E. Moore, *Principia Ethica* (1903), trad. M. Gouverneur et R. Ogien, Paris, PUF, 1998, a appelé le « sophisme naturaliste » fondé sur la distinction établie par Hume entre « est » et « devrait » (*is/ought*) : passage illicite du constat de faits empiriquement vérifiables à des jugements de valeur, ou inversement.

[22] Simone de Beauvoir a bien formulé le rapport de forces subtil et dissymétrique implicite dans le concept de besoins. Cf. *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949, vol. 1, p. 20 : « Dans le rapport du maître à l’esclave, le maître ne *pose* pas le besoin qu’il a de l’autre ; il détient le pouvoir de satisfaire ce besoin et ne le médiatise pas ; au contraire, l’esclave dans la dépendance, espoir ou peur, intériorise le besoin qu’il a du maître ; l’urgence du besoin, fût-elle égale en tous deux, joue toujours en faveur de l’oppresseur contre l’opprimé. »

[23] L'« approche des besoins fondamentaux (*basic needs approach,* BNA) n'est pas l'approche de la science sociale en général ou des études du développement en particulier, mais *une* approche […]. C'est un ingrédient indispensable des études du développement. Pour justifier cette position, nous […] faisons valoir la futilité des autres approches comme approche unique ou dominante, parce qu'elles ne contribuent pas au développement humain. […] L'argument négatif repose sur la futilité des autres approches. […] Pragmatiquement, elles conduisent souvent à des pratiques anti-humaines, parce qu'il n'est point de garantie intégrée qu'un tel développement vise réellement à améliorer les conditions des êtres humains. » Johan Galtung, "The basic needs approach" », *in* Lederer, *op. cit.,* p. 55-57.

[24] H.W. Arndt, *Economic Development: The History of an Idea,* Chicago, University of Chicago Press, 1987 : « Dudley Seers, en 1969, et Mahbub ul Haq, en 1971, ont tous deux employé l'expression de "besoins fondamentaux", quoique en passant, en se référant au paquet minimal de biens et services que doit recouvrir un revenu minimum. […] En 1975, l'expression devint un slogan et un programme […]. Ce fut l'idée originale de Louis Emerij et d'autres, du BIT [Bureau international du travail], qui en 1975 réunirent une Conférence mondiale de l'emploi. » Les besoins fondamentaux devaient être le thème central du document de la conférence, publié sous le titre *Employment, Growth, and Basic Needs,* New York, Prager, 1977. Voir aussi Paul Streeten, *Development Perspectives*, Londres, Macmillan, 1981, notamment 4e partie.

[25] On peut situer cette soudaine résurrection des besoins dans le contexte de plusieurs décennies de réaction contre la neutralité axiologique de la science sociale orthodoxe – réaction amorcée par C. Wright Mills et Gunnar Myrdal dans le champ de l'économie politique, et poursuivie par Abraham Maslow et Erich Fromm du point de vue de l'anthropologie psychologique. Toutes ces démarches avaient en commun l'espoir d'établir des valeurs qui aient une validité objective. Les quatre auteurs mentionnés ont tous accordé une importance centrale à la position prise par le jeune Marx, qui reprochait à Rousseau sa régression à la simplicité factice de l'homme pauvre et dénué d'exigence, qu'il jugeait artificiel dans son absence de besoins. À cette vision, il opposait le stade final du communisme : « L'*homme riche* et le besoin *humain* riche prennent la place de la *richesse* et de la *misère* de l'économie politique. L'homme *riche* est en même temps celui qui a *besoin* d'une totalité de manifestations de la vie humaine, l'homme chez qui sa propre réalisation est une nécessité intérieure, un besoin. » Karl Marx, *Critique de l'économie politique. Manuscrits de 1844*, in *Écrits de jeunesse,* éd. K. Papaioannou, Paris, Quai Voltaire, 1994, p. 408. Dans son exégèse très fouillée et parfois acerbe de Marx, Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx*, New York, St Martin's Press, 1976 ; *La Théorie des besoins chez Marx*, trad. M. Morales, préface de

J.-M. Palmier, Paris, 10/18, 1978, s'efforce de développer deux thèses : (1) l'analyse marxienne de la société repose toujours sur un « système de besoins radicaux » ; et (2) il évite soigneusement les idées de besoins « non reconnus » ou « faux », au sens de Fromm ou de Marcuse, qui font inévitablement le jeu d'une avant-garde dont la compétence est précisément de révéler aux masses la nature authentique de leurs besoins.

[26] Il importe, à cet égard, de méditer cet élément. La première édition de l'*Oxford English Dictionary* de Murray, en 1892, divise l'article sur le nom *need* en deux parties seulement : a. la nécessité de faire quelque chose, et b. la demande impérieuse d'avoir quelque chose. Le supplément de l'*Oxford English Dictionary,* à la fin des années 1970, atteste pour la première fois un troisième sens du substantif. Le premier exemple est donné pour 1929 : un état de manque physiologique ou psychologique qui, consciemment ou inconsciemment, inspire un comportement voué à le satisfaire. Au début des années 1930, les instincts, sous la plume des psychologues, sont d'abord identifiés aux besoins… Dans le même temps, les besoins sont perçus comme des états de tension qui persistent tant qu'ils ne sont pas comblés. Au début des années 1960, les textes de psychologie commencent à exprimer les besoins sous forme d'algorithmes, par exemple « n.ach = *need of achievement* » (besoin d'accomplissement), qui entre alors dans une formule modélisant la structure des besoins humains.

[27] Plus d'une décennie auparavant, William Leiss, dans *The Limits to Satisfaction. An Essay on the Problems of Needs and Commodities*, *op. cit.*, avait exploré la genèse des besoins dans la transformation des désirs quand ils se focalisent sur des marchandises. John McKnight, "Why 'servanthood' is bad", *The Other Side*, janvier-février 1989, p. 39-41 : « Les systèmes de service enseignent aux gens que leur valeur réside dans leur déficience ». Leur valeur est cependant réalisée par ceux qui servent leurs besoins. Les données empiriques montrent sans doute possible que les coûts du développement, empochés par les diplômés de l'université, sont toujours un multiple des bénéfices qui vont aux clients.

[28] L'expression « besoins fondamentaux » a toutes les apparences d'une invention humaniste quand elle est employée dans le discours du développement. Dans un cadre économique, cependant, « fondamental » (ou « élémentaire », « de base », *basic*), est un mot qui a un sens précis et reconnu. Il me paraît impossible de rechercher la légitimité de cette expression dans un discours économique sans souligner simultanément la nature de marchandise des ressources humaines. Pour accréditer ma suspicion, il suffit de lire l'article de Neri Salvadori, "Basics and non-basics", in *The New Palgrave. A Dictionary of Economics,* New York, Macmillan, 1987, vol. 1. Une marchandise est dite *basic*, « de base », quand elle entre directement ou indirectement dans la production de toutes les

marchandises – ces marchandises qu'il faut nécessairement produire, quelle que soit la production nette effective. Quand leurs prix changent, ce sont tous les prix qui changent. La formulation vient de Piero Sraffa, *Production de marchandises par des marchandises : prélude à une critique de la théorie économique*, Paris, Dunod, 1970.

[29] Cette même année (1951), l'expression yiddish *ikh darf es vi a lokh im kop*, qui s'applique à quelque chose qu'on ne désire pas du tout, ou qui est totalement inutile, conduisit Marshall McLuhan à en donner cette traduction : « Un élégant opérateur a besoin d'une dame comme d'un trou dans la tête » (*The Mechanical Bride*, Boston, Beacon Press, 1951). Depuis 1940, l'usage attributif du nom « besoin » a eu un effet boule de neige. D'après le *New Oxford English Dictionary*, on peut lire dans *The Economist* du 29 juin 1940 : « La principale objection est […] que la proposition introduit un autre test des besoins. Dans le même ménage, il y aura un test de moyens pour un chômeur […] et un test de moyens pour un pensionné de guerre ». De toute évidence, l'accent glisse des « moyens » vers les « besoins ». Talcott Parsons, dont la citation est tirée de *Towards a General Theory of Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1951, répète le même usage attributif : l'identification implique une « poussée de besoin [*need-push*] plus forte pour accéder à la région de l'amour et de l'approbation ». Dans les années 1960, de monstrueuses expressions du même type devinrent monnaie courante : par exemple, « les besoins sociaux sélectionnent des comportements tournés vers un objectif ».

[30] Amartya K. Sen, *Poverty and Famines : An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford, Clarendon Press, 1981, offre de précieux aperçus sur le nouveau langage des droits fondés sur les besoins.

[31] Avec une clarté inimitable, William Arney et Bernard Bergen, *Medecine and the Management of Living*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, ont mis en évidence la cohérence du développement structurel de la médecine et de la conscience moderne au cours des deux dernières décennies.

[32] Tel est le langage fâcheux, sinon pornographique, qui préside aux discussions de la table ronde Nord-Sud. Khadija Haq et Uner Kirder, éd., *Human Development, Adjustment and Growth*, Table ronde de Salzbourg sur l'ajustement et la croissance, Islamabad, Pakistan, North South Roundtable, 1987, p. 318 : « La crise de l'énergie, de l'alimentation et de la dette ne doit pas être suivie à l'avenir d'une crise bien plus fondamentale […] du développement humain ».

[33] Ivan Illich, "The ritualization of progress", in *Deschooling Society,* New York, Harper and Row, 1971 ; "Le rite du progrès", *Une société sans école*, Paris, seuil, 1971.

Jean Robert

Production

Don Bartolo habite une masure derrière ma maison. Comme beaucoup d'autres personnes déplacées, c'est un intrus, un « envahisseur » ou un « parachutiste », comme ont dit au Mexique. Avec du carton, des bouts de plastique et de la tôle ondulée, il a édifié une cabane dans un terrain au propriétaire absent. S'il a de la chance, un jour il construira en dur et couronnera les murs d'un toit d'amiante-ciment ou de tôle. Derrière sa demeure, il y a un terrain vague que son propriétaire lui permet de cultiver. Don Bartolo y a établi une *milpa* : un champ de maïs ensemencé juste au début de la saison des pluies afin qu'il puisse donner une récolte sans irrigation. Dans la perspective de l'homme moderne, l'action de Bartolo peut paraître profondément anachronique.

Après la fin de la Seconde Guerre mondiale, le Mexique, comme le reste du « Tiers-Monde », fut envahi par l'idée du développement. La popularité de ce concept doit beaucoup au président Harry Truman, qui en fit l'axe politique de son discours de prise de pouvoir en 1949. Selon Truman, la politique du développement consiste à « appuyer tous les peuples libres dans leurs efforts pour augmenter la production d'aliments, de textiles pour l'habillement et de matériaux de construction de maisons, ainsi que celle de nouvelles forces motrices pour alléger leur effort physique ». Il ajoutait que « la clé du développement est la croissance de la production et la clé de celle-ci, l'application ample et vigoureuse des connaissances scientifiques et techniques » [1].

Don Bartolo ne produit pas davantage que ne le faisait son père et il n'a nul besoin de force motrice mécanique pour alléger sa peine.

---

[1] Harry S. Truman, "Inaugural Address, January 20, 1949", *Documents on American Foreign Relations*, Princeton, Connecticut, Princeton University Press, 1967, p. 103-104.

Pour les experts, il constitue un cas typique de sous-développement.

Une fois définie comme l'application de la science et de la technique, la production en vint à se confondre avec la productivité : meilleurs rendements du travail, « plus à moindre coût ». Selon les économistes mexicains en selle, le comportement de don Bartolo est nettement *non* productif. Mais ceux-ci auront-ils le dernier mot ? Pour le savoir, jetons un regard sur l'histoire de ce concept.

Les sens qui émanent d'un mot

Le terme « production » vient du verbe latin *producere* qui signifie étendre, étirer, prolonger, mais aussi rendre visible, littéralement, tirer à la visibilité. Selon ce sens antique, la production est un mouvement de l'absence à la présence, une *émanation* de quelque chose qui était caché et qui est maintenant mis à portée des sens. Cette idée de la production comme émanation d'une entité qui « était » là de manière occulte cadrait avec l'expérience prémoderne des phénomènes naturels. Par exemple, elle correspondait à la conception antique de la germination de graines desquelles les travaux des champs font éclore les éléments de la subsistance matérielle. Selon cette manière de penser, le labeur de l'homme ne produit rien par lui-même, mais aide la nature à se manifester, à « se produire ».

Dans l'Europe médiévale, le mot production garda son sens antique d'émanation ou de jaillissement naturel. Les premières exceptions se trouvent toutefois dans les écrits de quelques théologiens et philosophes qui s'efforcèrent de reformuler la pensée chrétienne en termes aristotéliciens. Parfois, ils se servirent du mot « production » comme d'un synonyme de création, étant entendu que Dieu, et non l'homme était alors le « producteur ». Néanmoins, pour la plupart des théologiens, la création de Dieu ne devait pas être exprimée par le même terme que les œuvres de la nature. Au XVe siècle, Nicolas de Cuse clarifia la différence entre création et production, soutenant que Dieu créa le monde de rien, alors que la nature ne fait que manifester, *produire*, ce que Dieu a créé.

La Renaissance appela sage l'homme qui, tel Prométhée, s'efforce de s'émanciper des limites naturelles afin d'agir selon sa volonté propre, alors que le sot reste débiteur de la nature. Toutefois, cette attitude prométhéenne ne contamina pas encore le sens de « production » [2]. La nature, et elle seule, était encore « la grande reine et mère de toute production ».

Jusqu'à l'aube de la modernité, le terme continua d'être utilisé avant tout dans son sens antique d'émanation, c'est-à-dire de mouvement naturel par lequel une entité occulte ou potentielle s'actualise. Et même de nos jours, le sens de « rendre présent » du verbe « produire » et de ses dérivés n'a pas complètement disparu : n'appelle-t-on pas « production » la présentation d'une pièce de théâtre ? Au milieu du XVIIe siècle, la production au sens de présentation avait acquis le rang d'un terme technique de la jurisprudence. Il désignait la nécessité de présenter des éléments justificatifs, des preuves.

> « Le mot production, en stricte conformité à son origine latine, ne signifiait pas la fabrication des choses "produites", mais leur présentation, leur dépôt, comme preuves, au tribunal. » [3]

Néanmoins, un important changement aura lieu au début du xviie siècle. Le terme de production commence à suggérer la notion que certaines combinaisons de deux éléments quelconques peuvent engendrer une entité entièrement nouvelle qui ne peut être réduite à ses composants. Pour Milton, le résultat de telles unions était encore maléfique. Par exemple, dans le poème épique *Paradise Lost* (1667), il écrivait :

> « *These are the Products of those ill-mated Marriages Thou saw'st, where good and bad were matcht, who of themselves Abhor to join* » (Ceux-ci sont le fruit de ces mariages mal assortis que tu as vus, dans lesquels le bon est appareillé au mauvais qui d'eux-mêmes abhorrent de s'unir.) [4]

---

[2] F. Kaulbach, « Produktion, Produktivität », Joachim Ritter et Karlfried Gründer, *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bâle, Schwabe & Co, 1989, vol. 7, p. 1419 *ss*.
[3] Volker Hentschel, « Produktion, Produktivität », Otto Brunner *et al.*, compilateurs, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart : Klett-Cotta, 1984, vol.5, p. 2.
[4] « […] mêlés par imprudence, ils ont produit ces enfantements monstrueux de corps ou d'esprit. Tels seront ces géants, hommes de haute renommée », John Milton, *Paradise Lost*, livre XI, p. 680-85. Traduction de Chateaubriand.

En dépit de cette nouvelle ligne sémantique, les termes de « création », « production », « fabrication ou manufacture » gardaient des domaines d'application strictement délimités. Dieu était le Créateur, la nature la productrice et l'homme le fabricant ou manufacteur. Et même si le verbe « produire » s'utilisait à l'occasion en référence à des activités humaines, il était encore loin d'être le synonyme neutre de « fabriquer » qu'il allait devenir par la suite.

L'acception moderne de « production », pour laquelle l'homme est le producteur et le produit une entité nouvelle, ne put s'imposer qu'après une rupture d'avec le sens original du mot [5]. Ce furent les philosophes et poètes contemporains du Romantisme qui, à la fin du XVIIIe siècle, firent le premier pas vers une compréhension prométhéenne d'un terme qui, fidèle à son origine, avait jusque-là respecté les limites de la condition humaine. Attribuant à l'artiste les pouvoirs générateurs de la nature, ils virent en lui l'archétype du producteur. Kant en philosophie et Goethe en littérature furent les précurseurs de cette nouvelle vision, pour laquelle la productivité est une force naturelle, qui existe indépendamment de l'homme, mais peut s'incarner en lui. L'artiste de génie est ainsi l'homme à travers qui la nature parfait ses productions [6]. Pour Kant, celui-ci est producteur grâce à l'*Einbildungskraft*, le pouvoir de l'imagination. Si ce pouvoir est producteur, insiste Kant, ce n'est pas tant parce qu'il suscite l'image d'un objet en son absence, mais bien plutôt parce qu'il est capable de *concevoir* les caractéristiques formelles d'une chose encore dépourvue d'existence empirique [7]. Kant pensait que non seulement l'art, mais aussi la description morphologique des phénomènes naturels fait partie intégrale de l'activité productrice de la nature : de même qu'elle le fait à travers l'artiste, la nature produit aussi par le truchement de l'homme de science.

Inspiré par Kant, Goethe écrivit, dans la même veine : « L'homme ne s'alimente pas ni ne jouit sans, qu'en même temps, il ne produise. Cette productivité est inhérente à la nature humaine. » Mais pour Goethe, comme pour Kant, l'homme n'est producteur que dans la mesure où c'est la nature qui produit à travers lui. « J'en suis venu à concevoir le talent poétique en moi comme l'œuvre de la

[5] V. Hentschel, *op. cit.*
[6] F. Kaulbach, *op. cit.*
[7] F. Kaulbach, *loc. cit.,* p. 1421.

nature », écrivait Goethe dans *Poésie et vérité*. Pour lui, un poème est « un petit produit », et il ajoutait que c'était « la nature – en repos parfois durant de longues périodes – qui réalisait spontanément en [lui] ses grandes et petites œuvres » [8]. Il observait ses propres « humeurs productives » comme s'il s'agissait de phénomènes naturels et enregistrait les moments d'« accumulation de forces productives ». Il inventait des « maximes productives » dont il s'admonestait et il établissait des listes de « détails techniques » capables d'exalter sa force productive, tels que la solitude, le printemps, les petits levers à l'aube, certains exercices, certaines couleurs, la musique. Jusqu'à sa vision sociale qui était imprégnée par « la dichotomie entre les classes productrices et celles qui ne font que consommer », une projection de son intérêt pour la relation entre l'artiste producteur et son public.

Même si c'était encore la nature qui se dévoilait en lui, avoir érigé l'artiste en producteur était un fait nouveau. En contraste notable avec ce point de vue, en 1704, Daniel Defoe – alors qu'il n'était pas encore l'auteur renommé de *Robinson Crusoé*, mais un obscur pamphlétaire – voulait que la production fût uniquement une force de la nature et non un effet des efforts de l'homme :

> « Lorsque nous parlons de la [richesse] comme d'un effet de la nature, c'est un produit ["*product or produce*"] ; en revanche, si nous la considérons comme l'effet du travail, le mot qui convient est manufacture. » [9]

D'un homme bien né et d'un sol

Je m'approchai un jour du champ de don Bartolo alors qu'il passait la *yunta*, la « charrue » à soc de bois tirée par une paire de bœufs prêtés par un paysan du village voisin. J'attendis qu'il atteigne la fin du sillon pour le saluer. Après les formalités d'usage, je lui confessai que j'étais en train d'écrire un article dans lequel je discutais une *milpa*. Je voulais savoir pourquoi certains voisins étaient capables d'en cultiver une, alors que d'autres,

---

[8] J. W. Goethe, « Über den Dilletantismus », *Dichtung und Wahrheit*, IV, 16, WA I p. 16 ou *Inselausgabe* p. 487.

[9] Daniel Defoe, « Giving Alms no Charity, And Employing the Poor : The Grievance to the Nation, Being an Essay Upon this Great Question », Londres, 1704, republié par J.R. McCulloch, compilateur, *Select Collection of Scarce and Valuable Tracts*, Londres, 1859.

apparemment, en étaient incapables. Y a-t-il un mot pour désigner cette qualité que certains ont et dont d'autres manquent ? Bartolo resta silencieux un long moment, et je sentis qu'il m'observait intensément du coin de son œil rusé. Puis il me répondit par un de ces mots que les paysans métis emploient tous les jours, mais que les habitants de la ville ne trouvent que chez Cervantès. Il dit que la *milpa* nécessite de l'*enjudia*. Dans son vocabulaire, ce mot oublié d'origine latine (*exunguere* : oindre) dénote la force constitutive, le courage et la vertu, qualités avec lesquels un homme fut ou ne fut pas oint à sa naissance. Je compris que, pour lui, avoir la qualité d'*enjundia*, « être oint » signifiait avoir le goût du bon maïs associé au talent d'aider la nature à le produire.

Le concept économique, moderne, de production cristallisa définitivement lorsque celle-ci fut redéfinie comme la source de la valeur. Tel fut l'exploit historique d'Adam Smith, en controverse avec les physiocrates, un groupe de philosophes français pour qui toute richesse provient, en dernière analyse, des pouvoirs générateurs du sol. Dans son *Tableau économique*, l'un deux, François Quesnay, avait décrit les trois ordres qui contribuent, selon le commentaire critique d'Adam Smith, « au produit [*produce*] annuel de la terre et du travail » de toute nation :

1) les propriétaires terriens,

2) les cultivateurs (fermiers, métayers et ouvriers agricoles) et

3) les artisans, manufacturiers et commerçants.

Smith reprochait aux physiocrates d'avoir qualifié cette troisième classe de « classe stérile ou improductive », sous prétexte qu'elle « n'ajoutait rien à la valeur de la somme totale du produit brut [*rude produce*] de la terre » [10]. Selon les physiocrates, seuls les deux premiers groupes sont « des classes productrices » puisqu'ils aident la nature à produire de nouvelles valeurs. Dans le *Tableau économique*, le sol était encore, conformément à la tradition, le producteur, mais ses produits étaient déjà définis comme une « valeur », source de la richesse de la nation et du pouvoir de l'État. Adam Smith pour sa part était prêt à associer la valeur, non plus à la terre, mais au travail.

---

[10] F. Quesnay, *Analyse du Tableau*, Paris, 1776. Pour la critique des physiocrates par Adam Smith, voir Adam Smith, *La Richesse des nations* (Londres, 1776), livre 4, ch. IX.

De labeurs et de terre

Don Bartolo est ce que les démographes mexicains appellent un « *migrante rural* », un immigré de l'État voisin de Guerrero. Déraciné, il lui reste l'orgueil de pouvoir offrir à sa famille un maïs de haute qualité dont le goût rappelle celui du village natal. Lui et les siens veulent manger des *tortillas que saben*, des galettes de maïs savoureuses, et non les insipides substituts subventionnés par le gouvernement. De plus, il veut proclamer qui il est : un homme de qualité, qui sait travailler la terre et prendre soin d'une *milpa*, un homme doté d'*enjundia*.

Le concept moderne de production met sens dessus dessous la relation que les physiocrates avaient établie entre le sol producteur et le labeur industriel. Toutefois, le premier à postuler la priorité du travail sur la productivité de la terre ne fut pas Smith, mais Condillac, un contemporain des physiocrates :

À proprement parler, le paysan ne produit rien : il ne fait qu'assister la disposition naturelle de la terre à produire. Au contraire, l'artisan produit une valeur, inhérente dans les formes qu'il donne aux nouveaux matériaux. En effet, produire est donner de nouvelles formes à la nature. La terre elle-même, quand elle produit, ne procède pas différemment [11].

Avec sa paire de bœufs prêtés, Bartolo ouvre les sillons dans lesquels il déposera ses graines. L'observation des signes dans le ciel depuis les *cabañuelas* – les légères pluies de janvier – lui a indiqué la semaine précise au cours de laquelle il lui faut semer s'il veut que sa *milpa* reçoive suffisamment de pluie durant sa croissance et, à la fin, une bonne semaine de beau temps pour dorer les épis. Dès qu'apparaissent les premières pousses, Bartolo prend soin de les enrober de terre afin que le sol ne dessèche pas leurs racines. Le temps venu, il reviendra avec les siens effectuer les *limpias,* l'enlèvement des mauvaises herbes. Ce sarclage, un rude travail collectif, est accompagné de célébrations festives consignées déjà dans le calendrier aztèque.

Dans sa critique des physiocrates, Adam Smith note que leur système « n'existe que dans les spéculations d'un petit nombre de

[11] E.B. de Condillac, « Le commerce et le gouvernement », *Œuvres complètes*, Paris, 1921-22. Vol. 4, p. 59.

Français, aussi savants et ingénieux les uns que les autres »[12]. Il leur oppose un argument qui va un pas plus loin que celui de Condillac. La richesse d'une nation se base sur la production de deux types de biens : d'abord ceux qui « non seulement sont indispensables par décret de la nature, mais aussi ceux dont le manque, même dans les rangs les plus bas du peuple, offenserait la décence » et ensuite, « toutes les autres choses qui sont qualifiées de luxes, sans que cette expression n'implique le moindre reproche à leur usage modéré »[13]. L'élément humain déterminant dans la formation de la richesse paraît être, dit Smith, la division du travail. Et pour Smith, celui-ci peut être productif ou improductif. À la catégorie productive appartiennent l'agriculture, l'industrie et le commerce. En revanche, la catégorie improductive rassemble « les ordres les plus respectables [...] comme les plus frivoles de la société, incluant d'une part les ecclésiastiques, les jurisconsultes, les médecins, et d'autre les bouffons, les musiciens et les chanteurs d'opéra »[14]. En donnant priorité au travail sur la terre, Smith inverse la hiérarchie traditionnelle encore chère aux physiocrates et ouvre la voie à la conception de la production que la modernité occidentale impose aujourd'hui au monde entier sous le nom de développement.

Valeurs d'usage contre valeur d'échange

Comme beaucoup d'habitants des quartiers périphériques de villes mexicaines, don Bartolo fait de son mieux pour maintenir le cœur de ses traditions face à des conditions hostiles. Il cultive une *milpa* dans un terrain vague. Ses dépenses monétaires sont minimes : il n'achète pas de graines commerciales car il sélectionne ses semences parmi les meilleurs grains de la saison antérieure et il n'utilise pratiquement pas d'engrais chimiques. Il donne à la *milpa* son labeur et celui de sa famille. Si son comportement en venait à être évalué selon les normes du profit économique, il serait diagnostiqué comme « non rentable ». Les économistes mexicains lui serineraient qu'il ferait mieux de se louer comme manœuvre sur un chantier de construction et d'acheter du maïs au jour le jour avec son salaire. Les experts continuent de répéter ces inepties en

[12] Adam Smith, *La Richesse des nations, loc. cit.*, livre 4, ch. IX.
[13] Adam Smith, *La Richesse des nations, loc. cit.*, livre 5, ch. II.
[14] Adam Smith, *loc.cit.,* livre 2, ch. III.

dépit du fait que le lot de presque tous les paysans qui abandonnent la *milpa* est le chômage involontaire. Mais les économistes continuent de nous rebattre les oreilles avec leurs sermons : vu que le maïs importé des États-Unis est produit selon les normes de la productivité industrielle, il ne peut être que meilleur marché que le produit des *milpas* locales. Cependant, certains Mexicains non conformistes continuent de penser que la *milpa* obéit à une logique différente, qu'elle est l'incarnation d'un autre style de vie que le « *modern way of life* ». Ils savent par expérience que le maïs de la *milpa* a un goût différent : lui seul, disent-ils, a du goût ; seules les tortillas faites de maïs de *milpa* gonflent sur le *comal*.

Le pas suivant fut le fait de Ricardo. Il réduisit les pouvoirs génératifs du sol à de simples facteurs quantifiables, on dirait aujourd'hui : à des *inputs* parmi d'autres du processus de production. Il parvint ainsi à proclamer l'équivalence de la prospérité et de la valeur d'échange, rompant ainsi définitivement le fil ténu qui, même chez Smith, reliait encore la production à son sens originel d'émanation de la nature. Éliminée mentalement la « mère des productions », la production put ainsi être comprise comme une parodie humaine de l'acte de création se manifestant en valeurs d'échange et leur équivalent monétaire dont la subsistance de chacun devenait tributaire [15]. L'économie fut redéfinie quasi religieusement comme la dépendance des hommes vis-à-vis de la Valeur abstraite, et celle-ci à son tour comme un phénomène résultant de la Rareté, dogme suprême de l'économie moderne. La subsistance, un fait culturel, fit place à la survie des producteurs individuels sous l'intempérie des cycles et fluctuations du capital. Les communaux, expression traditionnelle de la « bonne vie » et garantie de la subsistance du plus faible, purent être démantelés au nom d'un impératif productif. Oui, en effet, ils étaient un obstacle à la production telle qu'elle avait été redéfinie : ne permettaient-ils pas de subsister sans produire de valeur économique ?

Quand je commençai à prêter attention à la *milpa* de mon voisin, j'imaginais un cycle fermé d'énergies, mais je me trompais. L'énergie est conservée quantitativement et dissipée

[15] David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation,* Londres, 1817, ch. I.

qualitativement, mais pas l'*enjudia* du paysan. Celle-ci émane du corps d'un homme et, si le climat et d'autres circonstances sont favorables, elle est régénérée par la plante. Elle ne circule pas dans un système fermé mais elle est donnée et reçue. Parfois elle se perd, parfois elle est rendue abondamment, *con creces*. La force qui émane du cultivateur de *milpa* appelle d'autres flux naturels, d'autres émanations : la douce caresse du soleil, les giboulées, comme des onctions successives de la terre et de ses fruits. Dans la *milpa*, le labeur est un acte propitiatoire, non un facteur de production et encore moins un *input*. Chaque année, la nature suivra sa propre inclination, son humeur. Que le beau temps succède à la pluie au juste moment est motif d'espérance : il y a peu de facteurs contrôlables et pas d'expectatives calculables statistiquement.

La notion ricardienne du sol comme facteur de production ou *input* passif fit école au moment précis où les chimistes le redéfinissaient comme un composé d'éléments minéraux. Justus Liebig, le précurseur de l'industrie des engrais chimiques et des bouillons en poudre réalisait justement des expériences de cultures de plantes dans des préparations chimiques, ce qui fait également de lui le père de l'hydroponie. Il y a une similarité conceptuelle entre le dédain de Ricardo pour les pouvoirs producteurs de la terre et la substitution de l'ancienne perception du sol comme l'estomac des plantes par des facteurs nourrissants fabriqués en laboratoire. Dans ce sens, les besoins en engrais chimiques de l'agriculture moderne peuvent être vus comme une conséquence logique de l'économie ricardienne, pour laquelle le travail est le principal facteur de production. Mais dans la mesure où celui-ci devenait un concept de plus en plus abstrait – un *input* parmi d'autres, comme les engrais ou l'eau d'irrigation, mais en même temps le secret de la valeur de tous les autres – l'économie pouvait faire fi des circonstances concrètes et particularités locales de la production. En conséquence, la nouvelle « économie politique » put se désintéresser de la production matérielle des biens pour se concentrer sur les problèmes de leur transport et distribution, condition de la réalisation de leur valeur d'échange.

De théorie et de mémoire

Don Bartolo ne comprend guère les théories économiques, qui, de plus, ne l'intéressent pas. Derrière sa cabane, il a construit une *troje*, un petit silo d'argile crue en forme d'amphore couvert d'un toit conique de palmes dans lequel il conserve le maïs de la famille durant la saison sèche. Chaque jour, sa femme, ses filles et ses brus en font couler comme d'une barrique les grains dont elles feront les tortillas et, les jours de fête, le *pozole*, les *tamales* et les *tlaxcales*. Don Bartolo est heureux de célébrer ainsi la mémoire des bons repas de sa tradition villageoise et de la faire revivre envers et contre tout. Les analyses coûts-avantages sont totalement étrangères à ces bonheurs simples.

Telle le dieu Janus, la production avait, pour Marx, deux visages. D'une part, il construisit sa théorie économique sur la base de celles de Smith et de Ricardo, poussant plus loin qu'eux l'assimilation de la production au travail, et faisant de celui-ci le paradigme de toute valeur. D'autre part, et en ceci consiste son originalité, il reprit l'interprétation philosophique et romantique de la production et en fit le noyau de sa théorie de l´histoire. Pour ce faire, il rendit au mot « production » quelque chose de son antique signification d'émanation et d'actualisation d'une forme jusque-là potentielle. Le couple de forces épistémologiques de ces deux acceptions du concept de production constituèrent le pivot de toute l'œuvre marxienne. Comme le signale Hentschel, Marx voyait « en la production la force formative de l'Histoire et, en dernière instance, le point d'Archimède de la nécessaire et inévitable transformation du monde », la Révolution [16]. Dans la formule marxienne « l'homme se différencie des animaux à partir du moment où il commence à produire ses moyens d'existence [et par cela] produit indirectement sa propre vie matérielle » [17], véritable manifeste contre l'idéalisme hégélien, la production devient autoproduction.

Mais j'aimerais mettre en lumière un autre aspect, moins connu, des idées de Marx sur la production, à savoir la relation entre celle-ci et ses réflexions sur l'origine de la valeur d'échange. Marx fut témoin de l'apparition des premiers chemins de fer. Il écrivit les *Grundrisse*, l'esquisse du *Capital*, au plus fort de l'engouement maniaque [*railroad craze*] pour les trains qui, d'Angleterre, se

[16] V. Hentschel, *loc. cit.*, p. 17.
[17] Karl Marx et Frédéric Engels, *L'Idéologie allemande* (1845-46).

répandit dans toute l'Europe à partir des années 1840. Voici ce qu'il écrivait alors :

> « Le mouvement de localisation qui amène le produit sur le marché, condition nécessaire de sa circulation – sauf lorsque le lieu de production est lui-même un marché –, devrait être regardé comme la transformation du produit en marchandise. » [18]

Cette constatation me paraît être une des plus pénétrantes intuitions de Marx sur la nature de la valeur et de la production sous l'égide de la guerre industrielle contre les communaux. Selon la définition technique que lui donne Marx, la production serait une chaîne de transferts et de transformations entre le moment où des biens sont enlevés à une région donnée, et celui où ils sont offerts sur un marché, ailleurs. Strictement parlant donc, la *production* des marchandises n'impliquerait pas la séquence complète des transformations depuis l'extraction des « matières premières », mais seulement leur enlèvement et ses conséquences. Bien avant toute production industrielle, les marchandises seraient ainsi des bien locaux déracinés, et le « mouvement de localisation » qui les emporte serait l'actualisation de leur forme potentielle de marchandises. Une telle explication, dans laquelle le sens ancien de « présentation » vibre encore dans le mot « production » explique pourquoi les chemins de fer, à l'aube de leur histoire, ont été vus comme les véritables producteurs de l'industrie naissante.

La distance spatiale parcourue par le produit entre son origine et le marché lui fait perdre son identité locale, son « ici et maintenant ». Ses propriétés sensuelles concrètes, qui dans son lieu d'origine étaient inséparables de labeurs concrets (ou, dans le cas des fruits de la terre, de la force productive de la nature) apparaîtront sous un jour très distinct dans un marché éloigné. C'est là que le produit réalisera sa valeur économique, devenant une marchandise, un objet de consommation [19].

De marchandises et de leurs mouvements

La *milpa* a une valeur d'usage, les marchandises qui prétendent la remplacer, une valeur d'échange.

---

[18] Karl Marx, *Grundrisse : fondements de la critique de l'économie politique*.

[19] Wolfgang Schivelbusch, *The Railroad Journey : Trains and Travel in the* 19*th Century,* Oxford, Basil Blackwell, 1980 [1978], p. 46.

En parlant des labeurs de la *milpa*, il serait absurde de tracer une distinction stricte entre la production et la consommation : les besoins acquièrent ici leur forme par les activités qui les satisfont. En revanche, dans la production moderne, les besoins et leur satisfaction sont séparés ; production et consommation sont deux sphères spatialement distantes l'une de l'autre. À moins qu'ils ne se pratiquent sur une large échelle – ce qui serait une contradiction dans les termes – les labeurs de la *milpa* se reflètent à peine dans les indicateurs économiques, dans les salaires et les taux d'emplois. Au contraire, la production, dans son sens moderne et industriel, gonfle le PNB et excite les autres indicateurs économiques.

La transformation de biens locaux en marchandises a deux aspects fondamentaux :

1) Quand ces biens constituent la base de la subsistance (blé, maïs locaux) leur transformation en marchandises menace l'économie morale de leur région d'origine [20].

2) La marchandise peut être définie comme la forme des biens déracinés. La faille de Marx est qu'ayant compris le second point en toute lucidité, il resta aveugle au premier, qui, philosophiquement, a priorité.

Quoi qu'il en soit, l'intuition de Marx sur la nature de la marchandise n'a pas suscité les débats qu'elle méritait. Aux économistes qui brandissent le concept vulgaire de production, il faut rappeler que Marx laisse le sens ancien d'actualisation d'une potentialité vibrer sous le sens économique moderne que Ricardo avait donné au concept. Marx dit que le « mouvement de localisation», c'est-à-dire le transport des biens locaux est ce qui leur confère la *forme de marchandises*. Mais tout en redonnant vie à l'idée qui émane de la production, Marx prend ses distances tant avec Platon qu'avec l'idéalisme hégélien. Pour lui, aucune forme ou idée n'existe en dehors de l'acte de sa réalisation.

Il pense que les biens n'acquièrent leur *forme marchandise* que par l'acte qui les arrache de leur lieu d'origine et les transporte au marché, et cette insistance sur l'acte [*energeia*] le rapproche d'Aristote. Marx a compris que, dès que ce mouvement devient une

[20] E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class,* New York, Random House, 1966.

possibilité, tous les biens deviennent potentiellement des marchandises : la simple possibilité de leur transport actualise mentalement leur forme de marchandises. Par conséquent, le transport n'est pas tant un besoin créé par les distances qu'un axiome occulte de notre vision des biens. Plutôt que de satisfaire un besoin humain, il est devenu l'impératif de la construction sociale d'un ordre productif intensif en marchandises. C'est cet ordre qui institue ensuite en *besoin social* le déracinement des biens locaux, leur mise en circulation comme marchandises.

De progrès et d'histoire

La plupart des économistes sont aveugles à l'existence de la *milpa* et ceux qui la voient ne savent la définir que par des catalogues de déficiences. C'est une « activité de subsistance » : un dur travail avec des outils inefficaces, incapable de générer des « surplus ». C'est le parent pauvre de la production économique moderne. C'est une situation de rareté endémique. Ceux qui prononcent ce dernier jugement ne voient pas qu'ils projettent l'axiome fondateur de l'économie occidentale moderne, la *rareté*, dans un contexte régi par une tout autre logique.

En réalité, la *milpa* est une activité historique enracinée dans une tradition millénaire. L'économiste qui prétend s'en approcher devrait laisser ses certitudes au vestiaire. Dépourvu de cette nécessaire modestie, il ne peut que coloniser le passé et falsifier le présent.

Dans le chapitre 26 du *Capital*, Marx montre que l'imposition de modes de production dans lesquels l'accumulation du capital s'effectue « pacifiquement » – lisez dans lesquels le simple jeu des forces économiques effectue les transferts de privilèges des pauvres vers les riches, sans expropriations visiblement violentes – se fonde sur une violence originelle. Cette violence historique, qu'il nomme l'*accumulation primitive*, est un processus de déracinement des gens de leurs lieux originaux, de leurs coutumes, de leur identité. Mais, parce qu'il croyait au Progrès, cet homme intelligent s'est laissé séduire par l'illusion que, déchaînées par ce même processus, les forces productives allaient finalement déboucher dans les verts pâturages d'un monde meilleur dans lequel, la Rareté définitivement vaincue, « chacun donnera selon ses talents et recevra selon ses besoins ».

On peut résumer cet optimisme progressiste en trois phrases :

1) Durant la phase d'accumulation originale, l'exploitation et la dépossession des hommes sont perpétrées sur le mode violent hérité de l'histoire des conquêtes, ravages et pillages colonisateurs.

2) Cette violence déclenche un processus dialectique qui rend son affichage inutile : l'accumulation capitaliste prend le relais de l'accumulation primitive.

3) La « classe universelle » – celle dont les intérêts particuliers correspondent à ceux de l'humanité, c'est-à-dire le prolétariat exploité – secoue le joug du *Capital* et attelle les forces productives à la tâche de faire croître la Tourte Globale. Meurt la Rareté.

Pas le moindre doute, pas la moindre prémonition des dommages irréparables que pouvaient souffrir les acteurs et le public de son astucieux sociodrame historique ne passa par l'esprit du grand librettiste des « Matins qui chantent ». Peu de compréhension non plus de la nature historique du concept de Rareté. La lutte des classes : une course pour un Prix dont la Valeur était hors de doute.

De dons et de services

Mes conversations avec don Bartolo me libéraient de cette physique sociale héritée. Dans ma tête prenaient forme quelques concepts permettant de distinguer son comportement de ce que Smith, Ricardo, Marx, et après eux les économistes modernes appellent « production ». Par exemple, le cultivateur de *milpa* perçoit le climat comme une expression de la contingence essentielle du monde : d'une certaine manière, tout repose « dans les mains de Dieu ». Au contraire, les économistes modernes mettent le temps qu'il fait au nombre des facteurs de production et évaluent statistiquement la possibilité qu'il soit favorable. Le cultivateur de *milpa* vit dans l'espérance, le producteur au sens moderne calcule des probabilités de gain. Bartolo dans sa *milpa* se sent partie d'un drame cosmique. Le producteur industriel veut soumettre la nature comme si c'était de l'extérieur. La *milpa* donne et reçoit. La production moderne spécule sur l'écart entre les bénéfices et les coûts. Les multiples dons de la *milpa* sont des *biens* concrets : ils parlent à tous les sens et annoncent l'allégresse de réunions festives. La *Valeur* abstraite et son signe, l'Argent, font de la production leur servante en occultant ses multiples sens

historiques. Le maïs de *milpa* a bon goût. Le *pâté économique* n'a que de la valeur. Illich disait que l'économie moderne est le remplacement du Bien par la Valeur.

C'est précisément la bonté de ce pâté qui est aujourd'hui en question. Par construction – par le fait qu'il fondait ses théorèmes sur les axiomes de l'Économie et du Progrès – le schème de Marx éliminait comme un paradoxe indésirable toute réflexion sur la *destructivité inhérente à la production économique.* Vous et moi au contraire sommes en train de nous réveiller de quarante ans de songes creux qui, sans aucune profondeur historique, associaient Valeur, Production et Progrès technique au bien-être des peuples. Ce cocktail de libéralisme et de cryptomarxisme historique empaqueté sous le nom de Développement a globalisé la dislocation culturelle, le déracinement et l'aliénation et transformé la pauvreté en misère. Nous avons été les témoins d'une guerre, une guerre contre toute subsistance enracinée dans une culture. Une guerre aussi contre la « mère des productions », la nature, au nom de la production même.

Pressentie par quelques historiens et agnostiques, la globalisation de cette guerre n'est devenue manifeste qu'une génération après la fin de la Deuxième Guerre mondiale. « *Au-delà de certains seuils*, un principe de destructivité est structurellement inhérent à toute production économique » : cette phrase, qui résume le scepticisme de quelques pionniers est devenue incontournable [21]. L'économie de guerre avait ouvert à la productivité industrielle des avenues auxquelles les économistes ne voulaient pas renoncer. Sans but belliqueux avoué, ils formèrent alors des états-majors appelés « groupes interdisciplinaires » pour définir des stratégies aptes à maintenir les taux de croissance par l'exploitation scientifique des nouveaux potentiels de productivité. Qu'ils aient ainsi mené la guerre par d'autres moyens ne devint notoire qu'après un demi-siècle de développement.

Au début, les états-majors économiques purent se vanter d'une croissance sans précédents, manifeste surtout dans ces domaines qu'Adam Smith avait qualifiés d'*improductifs* : ce fut l'escalade d'offres de services toujours plus inattendus. Comme l'expansion de

[21] Léopold Kohr, *The Breakdown of Nations,* New York, Routledge et Kegan Paul, 1957.

ces offres paraissait n'être pas sujette aux *limites de la croissance des biens matériels*, concept que d'autres experts, à Rome, étaient en train de populariser, le *design* de services, décrétés « biens immatériels non polluants » devint une carrière ouverte aux talents. Les gouvernements, les Chambres de commerce et les citoyens exprimèrent en chœur la certitude que toute distraction, toute vanité et tout plaisir sont bons lorsqu'ils peuvent s'offrir comme des services. L'organisation de leur distribution et le triage entre les usagers qui peuvent payer et ceux qui doivent être assistés devinrent les grandes questions politiques du jour. Quant aux économistes, ils célébrèrent le secteur des services comme le nouveau muscle de la croissance et, bientôt, le principal agent du PNB.

L'érection historique du PNB

Dès la fin du XIXe siècle, certains économistes avaient déjà caressé le rêve qu'un petit bouquet de nombres bien choisis pût permettre de distinguer d'un seul coup d'œil les nations prospères du lot de celles qui ne l'étaient pas. D'où l'idée d'additionner algébriquement tous les revenus et toutes les dépenses monétaires d'un pays comme s'il s'agissait d'un ménage. Avant la Première Guerre mondiale, seules neuf nations avaient été soumises à ce triage. Comme il n'existait pas d'accord sur les indicateurs significatifs entre les auteurs de ces diagnostics, ces derniers ne permirent aucune comparaison ; ce ne sont plus aujourd'hui que des curiosités au musée de la Préhistoire du Produit national brut. Pour établir des comparaisons, il fallut attendre que Keynes, en 1936, dans sa *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, suggérât que les dépenses totales d'un pays en acquisition de biens et de services prêts à être consommés peuvent être la mesure de son « produit national ». Trois ans plus tard, la Société des nations établissait déjà le Produit national de 26 pays.

La *milpa* de mon voisin ne contribue pas au PNB du Mexique. Pour l'inclure, les économistes se verraient contraints d'imaginer une situation de « marché fictif » dans laquelle don Bartolo vendrait son maïs au bas pris automnal – juste après les récoltes – et le rachèterait à son propre grenier au prix croissant du maïs durant la saison sèche. Mais, plutôt que s'adonner à ces élucubrations, les économistes mexicains préfèrent préconiser des mesures qui

forcent effectivement les paysans à vendre leur maïs quand il est bon marché et à racheter du maïs souvent importé dans les magasins du gouvernement quand les *trojes* se vident et les prix montent. Ces deux opérations apparaissent dans le PNB. Quand ces mesures n'expulsent pas les paysans de leur *milpa* – comme elles le firent de la famille de Bartolo dans l'État de Guerreo –, elles permettent de donner un petit coup de pouce supplémentaire à l'économie nationale telle qu'elle apparaît sur le papier, en promouvant la vente à haut prix de maïs de *milpa* dans les magasins « gourmets » du Nord.

La Seconde Guerre mondiale fut l'occasion d'expérimenter plusieurs systèmes comparatifs d'évaluation du PNB auxquels l'Armistice offrit d'innombrables champs d'application. En 1947 se célébra la fondation de l'Association internationale pour la recherche sur le revenu et la richesse (International Association for Research in Income and Wealth) et, en 1953 déjà, ladite association divulguait un système de comptabilité unitaire pour l'évaluation de diverses économies nationales, le *System of national account and supporting tables*. Ce SNA ne tarda pas à devenir le procédé standard d'évaluation du PNB de tout pays, défini comme la valeur totale des biens et des services produits en un an comptabilisés en équivalents dollars des prix courants du marché [22].

Le concept de Produit national brut et les calculs qui l'établissent manifestent la croyance que le monde n'est qu'un énorme marché sur lequel les nations se livreraient une féroce concurrence pour le rang et la respectabilité économique. Un axiome constitutif de ce marché-monde est l'érection de la productivité en norme universelle de comportement : selon que vous serez productif ou improductif, les jugements de cette cour vous rendront blanc ou noir. Le PNB a ainsi acquis une sorte de valeur morale propre qui n'a rien à voir avec le sens traditionnel du bien et du mal. La magie des nombres et la précision de leurs tables de comparaison permettent aux experts de proclamer chaque année la liste des élus et celle des laissés-pour-compte.

Lumières et ombres

[22] *The New Encyclopaedia Britannica*, 15e édition, Londres, 1986, vol. 20, p. 207.

Don Bartolo, qui produit, seulement pour sa famille, un maïs de haute qualité est vraiment un anachronisme. Les experts n'affirment-ils pas que la subsistance enracinée dans une tradition est un mode de vie depuis longtemps éteint ? Mais mon voisin me fascine. À tout moment, je me sens porté à aller le consulter au sujet de nouvelles inquiétudes. Je vois de plus en plus clairement que, de la *choza* (cabane) à la *troje* (silo à grains), des *cabañuelas* à la Saint-Michel (jour qui marque approximativement la fin des pluies), de la graine sèche au *nixtamal* (maïs trempé dans l'eau de chaux) et du *nixtamal* à la tortilla, tout l'espace-temps de la *milpa* est une trame d'espaces féminins et masculins, de temps de dur labeur et de fêtes allègres, de dons naturels et de soins humains. Toutes ces complémentarités font de la production de maïs une épopée cosmique. Et comme le ciel de chaque lieu est un autre ciel, chaque *milpa* requiert un style de propitiation et de labeur différent. Ces multiples manières d'inciter la nature à produire ses fruits ne se laisseront jamais réduire à un concept général. Le monde de la production économique serait-il un Absurdistan face auquel l'homme sage ne peut faire mieux que cultiver sa *milpa* ?

Dès le début, les économistes auraient pu détecter des ombres dans leurs brillants bilans. Mais les « effets secondaires non désirés », les premiers signes de la « pollution », la croissance des champs d'épandage, l'effet de serre prévu déjà par Fourrier furent déclarés « inconvénients mineurs », adroitement balayés sous le tapis par les janissaires de l'Économie. Puis vint l'ère des euphémismes. Les « dysfonctions », « effets contre-intuitifs », « coûts non monétaires », « externalités » et jusqu'à la frustration croissante des usagers des services furent qualifiés de « maladies de croissance » dont le remède était davantage, et non moins d'Économie.

L'optimisme d'après-guerre chancela quand il devint notoire que les principaux services de la société industrielle, l'Éducation, les Transports, la Médecine sont affectés par des effets négatifs inhérents à leur fonctionnement normal et donc inévitables. Ces effets ne se laissaient cataloguer ni à la rubrique des coûts externes ni à celle des coûts écologiques, ni même à celle de la théorie française de l'encombrement. Il devenait soudain évident qu'indépendamment de l'obsolescence ou de la modernité technique de ces services, ils ont des effets contraires aux buts pour lesquels ils ont été conçus, ils sont structurellement *contre-*

productifs. Qui peut encore nier, par exemple, que loin de créer des opportunités égales, les écoles engendrent de nouvelles inégalités ; que les autoroutes encombrées sont un obstacle à la locomotion ; que les hôpitaux sont des foyers de maladies iatrogènes ?

À mesure que la *contre-productivité* s'étendait à tous les secteurs producteurs, certains penseurs critiques se demandèrent si le dernier avatar de toute production industrielle, le déchet, l'ordure n'est pas le principe premier – au sens philosophique de *prior* – de l'économie industrielle. Cette dernière ne serait-elle pas, en définitive, une organisation de la société qui – comme pourrait le dire un Marx contemporain – réalise la *forme ordure* de la marchandise comme les transports mécaniques actualisèrent la *forme marchandise* des biens locaux ? Un groupe de scientifiques non conformistes japonais ne tarda pas à proclamer qu'une grandeur de désordre et de destruction comparable à ce que les physiciens nomment entropie croît simultanément à la production de toute valeur économique. En conversation avec eux, un historien les exhorta à reformuler leur intuition en termes historiques plutôt qu'en mauvaises métaphores scientifiques. Pour que tourne la machine de la production moderne, ne faut-il pas rendre les personnes *dépendantes* des biens et services offerts ? Il paraissait évident à l'historien que, pour garantir cette dépendance des usagers, il est indispensable de *disqualifier* leurs capacités innées, de *dévaluer* leurs modes de subsister historiques et de *corrompre* leur langage en inversant le sens traditionnel des mots. La production en masse de marchandises, de services et d'images exige la flétrissure préalable du sens traditionnel du bien et de la bonne vie. Tel est le sens du concept de *dévaleur* que l'historien Ivan Illich proposa aux scientifiques japonais réunis autour de son ami, le professeur Tamanoy. Plus l'économie est réputée productive et plus la dévaleur fait pâlir les gens et les objets. Les choses deviennent moins réelles, les personnes moins présentes, l'ami moins proche. Il y a moins de loisir, c'est-à-dire de culture. L'air est moins pur, il n'y a plus guère de lieux vierges, le sol est appauvri ou tué par l'excès de nutriments chimiques, l'eau est moins pétillante.

Une milpa *en Absurdistan*

Les Mexicaines connaissent mille manières d'apprêter le maïs. En octobre, elles cueillent des épis alors qu'ils sont encore tendres et

les mettent à rôtir sur le *comal* ou à bouillir dans une grande marmite. Ce sont les *elotes*. Les autres épis sont laissés sur pied pour que le soleil dore et sèche les grains. Ils sont alors égrenés et les grains mis à tremper dans un délayé d'eau et de chaux. Après une nuit passée dans cette décoction, le maïs s'appelle *nixtamal*. Moulu dans le *metate* – le mortier domestique de pierre volcanique –, le *nixtamal* devient la *masa*, pâte de laquelle se font les tortillas. Mais le maïs mûr et dur peut aussi être moulu en une poudre très fine qui, mêlée d'eau deviendra l'*atole,* boisson onctueuse que les Mexicains bien nés préféreront toujours au lait. Au Chiapas, un breuvage semblable s'appelle *pozol*. Au centre du pays en revanche, le *pozole* est une soupe de maïs agrémentée de morceaux de viande qui doit bouillir un jour entier. Toutes ces opérations ont pour théâtre le domaine féminin de la maison, entre la cuisine (toujours extérieure), la cour de terre battue, la *troje*, le minuscule jardin potager et la *milpa*, domaine masculin par excellence. Les *tamales*, *tlaxcales* et *chalupas* vendus à l'automne dans les rues de la ville par des femmes qui deviennent pour l'occasion des commerçantes indépendantes sont d'autres manières encore de célébrer les bontés du maïs. Ce que le blé et le pain sont aux Français, le maïs et la tortilla le sont aux Mexicains : des ingrédients indispensables à tout repas digne de ce nom.

Pour certains esprits sujets aux sombres pressentiments, les désordres climatiques actuels sont le *mane, thecel, pharès* de l'économie productiviste. Le professeur Tamanoy et ses collègues de la Société japonaise pour l'étude de l'entropie ont suggéré que la dégradation des substances naturelles appelées « matières premières » en déchets, qui accompagne toute production industrielle, est aussi fatale que la dégradation de la puissance motrice du feu en chaleur résiduelle dans l'analyse du fonctionnement des machines à vapeur par Sadi Carnot en 1824 [23]. Le cycle économique moderne serait analogue à un cycle carnotien qui ne fonctionne que par la dissipation de la qualité originale des substances qui entrent en lui. Dans la machine à vapeur de Carnot, non seulement le « calorique » – la chaleur « substantielle » – tombe d'un haut niveau à un bas niveau de température, mais plus bas est le niveau final, plus grande est la force motrice. Dans le modèle

[23] Yoshiro Tamanoy, Atsuchi Tsuchida et Takeshi Murota, « Towards an Entropy Theory of Economy and Ecology », in *Économie appliquée*, XXXVII, 1984, n° 2, p. 279-94.

économique de Tamanoy et de ses associés, non seulement les matières et énergies premières qui entrent dans la production industrielle tombent d'un haut niveau à un bas niveau de qualité, mais plus dégradés, « plus bas » sont les résidus finaux et mieux tourne la machine à produire de la Valeur. Le déchet devient ainsi la condition de fonctionnement de la machine économique, la dévaleur, la condition de la Valeur. Paradoxalement, ces chercheurs japonais, dans une sorte de judo conceptuel, voulaient utiliser contre elles-mêmes des idées occidentales pour permettre à la notion traditionnelle de *fu-dô,* l'équilibre climatique propre à un lieu, de regagner sa place dans la perception de Nippon par les Japonais.

Le bilan de la production économique n'apparaît être positif qu'aussi longtemps qu'il est immergé dans de larges aires de régénération gratuite. Mais l'intensification de la machine économique, la globalisation de ses produits et des perceptions qui les rendent nécessaires font que ces aires libres deviennent de plus en plus rares. En d'autres termes, l'économie occidentale ne parut produire plus de Valeur que d'Ordure que tant qu'elle eut un « extérieur » sous forme de mondes de subsistance non mercantilisée dans lesquels dissiper ses forces productives usées. En l'absence de cet « extérieur », tous les « coûts » doivent être comptabilisés et le bilan devient irrémédiablement négatif. Non seulement la survie de chacun dépend alors du marché, mais la simple idée de cette possibilité – pourrait avoir dit Marx qui ne l'a pas dit – tend à actualiser en l'Autre la forme *Homo œconomicus*. Finalement, comme Tamanoy en eut l'intuition, en l'absence d'une aire non mercantile régénératrice, la dégradation des tributaires les plus misérables du marché devient une condition de son fonctionnement : plus bas le point de chute des plus destitués et mieux circule la Valeur. Les économistes s'intéressent à la formation de la Valeur et comprennent que sa condition d'existence est la Rareté. Peu d'entre eux toutefois ont étudié l'Histoire de la Rareté et s'interrogent sur sa sociogénèse moderne [24]. À cet égard, leur profession est un entraînement à une forme sélective de cécité.

---

[24] Paul Dumouchel, « L'ambiguïté de la rareté », in : Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, *L'Enfer des choses*, Paris, Le Seuil, 1979, Hans Achterhuis, *Het rijk van de schaarste. Van Thomas Hobbes tot Michel Foucault* (Le règne de la rareté, de Hobbes à Foucault), Baarn (Pays-Bas), Ambo, 1988.

Production et dévaleur

La *milpa* et la production économique sont incommensurables : elles ne peuvent en aucun cas être évaluées à la même aune. Toutefois, Aristote aurait sans doute vu en don Bartolo un *oikonomikos* aussi compétent que l'Ischomaque [Ischomachos] de Xénophon. La *milpa*, cette réalité incompatible avec les concepts de l'économie, est un modèle d'administration domestique, sens original du mot économie. Telle la « production », l'« économie » a parcouru un long chemin avant d'acquérir une signification hétérogène à son sens original. C'est la manifestation de cette hétérogénéité qui m'attire vers don Bartolo. Au moment où je traduis en français cet article écrit en anglais il y a des années, j'ai la tristesse d'annoncer la fin de la *milpa* de don Bartolo, victime de conurbations effrénées aux anciennes limites de notre ville. Je déplore la défaite finale de la protestation solitaire d'un homme bien né, doté d'*enjundia*, contre la misère alimentaire que l'économie impose aux plus pauvres. Je célèbre par là sa tentative têtue de mettre un peu de sens dans le monde absurde dans lequel il lui échut de vivre.

Durant un demi-siècle, le Développement fut le mot clé régissant les rapports entre le Nord industrialisé et le Sud. La production était le concept opérationnel de cette relation. En devenant « économiquement producteur », le Sud serait transformé, développé, rendu semblable au Nord.

L'ère du Développement fut celle d'un aveuglement à la logique implacable de la dévaleur. Venant souvent du marxisme, les champions de la décolonisation du Tiers-Monde ne se laissèrent que trop souvent séduire par les connotations romantiques du mot « production ». Quand un politicien africain ou latino-américain parlait du « développement des forces productrices » de son pays, il croyait invoquer l'auto-actualisation de ses potentialités, la réalisation de son destin, son émergence en tant qu'acteur sur la scène de l'Histoire, la Révolution.

Toutefois, alors que les cendres d'un rêve prométhéen retombent sur le Nord comme sur le Sud, il devient évident que la dévaleur est aussi indissociable de la production économique que votre ombre l'est de votre personne. C'est dans l'aveuglement à cette inséparabilité structurelle que je suggère de voir l'origine

épistémologique des catastrophes qui marquent l'aube de ce nouveau siècle.

Jean Robert, architecte suisse qui a émigré au Mexique, effectue des recherches et écrit sur l'histoire de la conscience moderne, la construction sociale de l'énergie et son impact sur la perception du temps et de l'espace. Outre ses recherches, il a participé à la conception et à la construction de toilettes sèches.

Traduit en français par l'auteur.

José Maria Sbert

Progrès

Avec l'avènement du monde moderne, une foi précisément moderne – la foi dans le progrès – s'est affirmée pour justifier et donner une ultime signification aux nouvelles notions et institutions devenues dominantes. Notre profond respect envers la science et la technique a été inextricablement lié à cette foi dans le progrès. Le renforcement universel de l'État-nation s'est opéré sous la bannière du progrès. La soumission croissante à la science économique et le fort attachement à ses lois sont encore des ombres de cette foi éclairée.

Bien qu'aujourd'hui la foi dans le progrès soit largement désavouée, et probablement plus faible qu'à tout autre moment de l'histoire contemporaine, un abandon définitif en la validité de cette foi – considéré par beaucoup comme ayant déjà eu lieu – confirmerait un tournant crucial dans la culture moderne et une grave menace pour la survie spirituelle des gens.

L'érosion progressive de l'idéal de développement et la soudaine implosion du socialisme bureaucratique d'État représentent certainement une réduction de la prééminence, autant que des expressions concrètes, de la foi dans le progrès. Car se sont le « développement » et la « révolution » qui sont sensées avoir incarné le progrès durant la plus grande partie du XXe siècle.

Deux sources : révolution et développement

Le terme « progrès » a grandement souffert en prestige, avec celui de « civilisation » du fait des deux guerres mondiales et de la Grande Dépression (1929). Politiques et experts ne pouvaient plus le brandir sans un certain embarras, surtout en Europe. Mais le progrès garda une force messianique en Union Soviétique et dans d'autres pays socialistes, où le communisme était sensé « apporter sur terre paix, travail, liberté, égalité, fraternité, et bonheur à toutes

les nations », comme le programme du Parti Soviétique le proclamait en 1961.

Les Américains du Nord, sortant de la seconde Guerre Mondiale avec peu de dommages et moins de culpabilité, trouvèrent le terme « progrès » approprié pour décrire les améliorations apportées par l'*American way of life*, y compris leur propre générosité, qui, au début des années 1960 prit la forme de la bien-nommée Alliance pour le Progrès.

Aux États-Unis, les assassinats à l'intérieur et les accusations de génocide à l'extérieur empoisonnèrent toutefois l'optimisme de la période. Le flambeau sacré du progrès ne semblait plus illuminer la scène politique. Il se déplaça vers des domaines vierges et plus transcendants : la conquête de l'espace comme apothéose du glorieux pouvoir de la science d'une part, la maladie et la mort – cet autre infini – comme le sommet d'un humanisme rédempteur par la technique, d'autre part.

A la fin des années 1960 la foi dans le progrès couvait largement encore à travers sa fille ressemblant à Lady Macbeth – la révolution. Celle-ci n'avait pas « sorti du sommeil » la civilisation moderne, mais elle avait certainement transformé ses rêves de progrès en cauchemars récurrents. Depuis le début, la nouvelle foi avait été assez fanatique pour justifier non seulement conquêtes et aventures à l'extérieur, mais aussi meurtre, destruction massive et guerre civile. La révolution, dans la ligne du progrès, fut facilement sacralisée. Ainsi, depuis le XIXe siècle, elle devait être tenue en échec par la promotion d'idées moins radicales, comme l'évolution et les premiers usages politiques du développement.

La révolution, comme on s'en rendit compte dans les années 1960 – ainsi qu'en 1789 peut-être – n'est pas l'ultime réponse à un despotisme sans précédent ou une injustice insupportable. Elle est plutôt le rejet des obstacles irrationnels afin de répondre aux promesses d'une foi rationnelle. Dans ces années, des deux points de vue – succès socialiste et prospérité keynésienne, messianisme marxiste et générosité libérale –, les espoirs de progrès apparaissaient à maturité, luxuriants, imminents et irrésistibles, certainement pas à abandonner stupidement.

Pour les produits *contestataires* du baby boom, deux camps se tenaient en présence, une minorité enracinée parvenue au progrès,

et une majorité galvanisée par le progrès des autres. Les revendications, même du pouvoir, des groupes défavorisés – majoritaires ou minoritaires – étaient dès lors recevables, au moins temporairement. Ont émergé un « pouvoir noir » [*black power*], un « pouvoir étudiant » et une « guerre contre la pauvreté », jusqu'à ce que le pouvoir en place en eu assez, se débarrassa des sentiments de culpabilité et de scrupules inutiles, et imposa le monopole du pouvoir de l'argent, s'abstenant seulement de manifester et se pavaner en peau de vison et diamant à la cravate. Le pouvoir de l'argent, en effet, n'eut pas besoin de marcher dans les rues pour mettre au pas – comme il le fit effectivement – universités, médias, partis politiques et gouvernements.

Apparemment, une erreur se glissait sans la simple et irréfutable logique du progrès. La mode intellectuelle prit des distances par rapport à la pensée utopique et s'enfonça dans les complexités structurales du langage, l'inconscient et les forces microphysiques. Le progrès fut écarté de la scène. La rubrique « progrès » de l'édition 1983 de la *Colombia Concise Encyclopaedia* renvoie simplement à : « exploration de l'espace ».

Mais, venue à point, la Lune ne suffisait pas remplacer le progrès. Le *credo* immaculé de la foi dans le progrès a été constamment prêché au Tiers-Monde. A l'origine, Condorcet, avant les raffinements apportés par Hegel, Marx et Comte, formulait ainsi ce *credo* :

> « La disparition de l'inégalité entre les nations, le progrès de l'égalité dans une et même nation, et finalement, le véritable perfectionnement de l'humanité. […] Nous trouverons, dans l'expérience du passé […] que la nature n'a assigné aucune limite à nos espoirs. […] Le temps approche indubitablement où nous cesserons de jouer le rôle de corrupteurs et tyrans aux yeux de ces peuples (en Asie et en Afrique). […] Alors les Européens respecteront cette indépendance qu'ils ont jusqu'ici violée si audacieusement […] et ces comptoirs commerciaux prédateurs (établis par les Européens) vont devenir des colonies de citoyens qui propageront, en Afrique et en Asie, les principes et l'exemple de la liberté, la raison et les connaissances de l'Europe. » (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795)

L'intégration entre progrès et culture nationale suivit en fait de voies très diverses de par le monde – parmi elles la stratégie de modernisation défensive, tentée d'abord par Pierre le Grand en

Russie, et menée ensuite avec succès par les Japonais. Mais ce chemin n'était pas à la portée du reste du monde, qui avait été fortement marqué par l'ère impériale occidentale [1]. Pour une grande part en Asie et en Afrique, où la colonisation dura un siècle environ, la domination occidentale ne submergea pas entièrement les cultures autochtones, tandis qu'elle transmit bien aux élites la foi dans le progrès « rendue ambivalente… par sa forte association avec l'occidentalisation ».

Dans les colonies espagnoles, établies en Amérique Latine dès le XVIe siècle, résulta une situation différente. Les cultures locales furent submergées et, à l'époque, les nouvelles élites locales adoptèrent l'idée de progrès sans le moindre « sens d'ambivalence morale ». De fait, elles se « virent elles-mêmes culturellement européennes » [2]. Les mots-mêmes qui résumaient l'idéal d'Auguste Comte, « ordre et progrès », figurèrent sur le drapeau brésilien et devinrent au Mexique le slogan de la « dictature libérale » du XIXe siècle tardif, qui consolida l'état-nation.

Au milieu de XXe siècle, toutefois, ce qui avait été appelé par les Européens non-civilisé, non-éduqué et arriéré partout dans le monde prit le nom de *sous-développé*. Apparemment, alors que la foi dans le progrès avait déjà suscité de grandes attentes, le terme lui-même avait été noirci et déprécié, à la fois par ses champions impériaux et indigènes. Aussi le terme « développement » prit-il le dessus.

Dans ce nouveau schème de compréhension, l'idée de progrès demeurait implicite, comme un dogme brut, basé sur les sublimes et fascinantes élaborations des philosophes et idéologues des XVIIIe et XIXe siècles. Le discours du développement relevait alors des « experts ». Leur vision est bien exprimée par C. E. Ayres dans la préface de 1962 à son livre de 1944 intitulé *La théorie du progrès économique*, qui est déjà consacré au développement :

> « Puisque la révolution technique est en elle-même irrésistible, l'autorité arbitraire et les valeurs irrationnelles ou pré-scientifiques, les cultures pré-industrielles sont condamnées. Les partisans des valeurs et croyances tribales sont face à trois possibilités. La

[1] Crawford Young, "Ideas of Progress in the Third World", in G.A. Almond, M. Chodorow and R.H. Pearce (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley: University of California Press, 1982, p. 90.
[2] *Ibidem*, p. 88.

> résistance, même si, lorsqu'elle est suffisamment forte arrive à sauver des valeurs tribales, peut conduire à une complète révolution. Par ailleurs, la résistance insuffisante conduit à l'enfermement, comme c'est le cas pour les Indiens d'Amérique. L'issue restante est l'acceptation intelligente et volontaire du mode de vie industriel et des valeurs qui l'accompagnent.
>
> Nous n'avons pas à nous justifier de recommander cette voie. La société industrielle est le meilleur mode de vie que l'humanité ait connu. Non seulement notre peuple mange mieux, dort mieux, habite des maisons plus confortables, voyage davantage dans de bien meilleures conditions, Et … vit plus longtemps que les hommes l'on jamais fait. En plus d'écouter la radio et de regarder la télévision, ils lisent davantage de livres, voient plus de films et écoutent plus de musique que toutes des générations antérieures. A la pointe de la révolution technique, nous vivons maintenant un âge d'or des connaissances scientifiques et de l'épanouissement artistique.
>
> Pour tous ceux qui accomplissent le développement économique, un profond changement culturel est indispensable. Mais les gratifications sont considérables. »

Ce qui vint s'ajouter par la suite aux prémisses du développement – aussi compréhensives et délicates qu'elles étaient déjà manifestement – ne relève que d'une touche cosmétique. Dans une confusion assez fréquente, l'analyse critique du développement atteint généralement un point de confrontation à une perte inacceptable. Procéder à une critique du cœur du concept eut été considéré comme l'abandon de la foi au progrès elle-même.

Avec les avancées du développement, le terme « progrès » fut désormais appliqué seulement à ce que le Premier Monde, comme il se désignait, avait atteint, et aux infinies conquêtes potentielles encore à assurer par son économie, sa science, sa technologie ; conquêtes inatteignables par le reste du monde. Le Tiers-Monde devait se développer – avant même d'envisager un réel progrès. Le vocable « développement » serait un des termes dans une série de mots pour décrire – et rallier les gens à – ce chemin toujours plus flou du progrès. Un chemin seulement, pas une destination – et dès lors un chemin qui s'avérerait plus tard inadéquat.

Une théodicée et un impératif de puissance

Le progrès est certes plus qu'un itinéraire ou un idéal. C'est une destinée. Pour l'homme moderne, et ceux qui veulent partager son

identité, renoncer à la foi dans le progrès est insupportable. L'homme moderne est défini par le progrès. Son estime de soi y est enracinée, et il offre la plus profonde justification à la dureté impitoyable que ce privilégié exerce envers ses compagnons et la nature.

Une foi sinistre basée sur le progrès est le véritable fondement spirituel de l'homme moderne, la tradition sur laquelle il s'appuie. L'idée a été la notion la plus déterminante et la mieux partagée dans l'élaboration de la pensée moderne, avec le tour de magie qui transformerait la foi chrétienne.

Le progrès possède un éclat qu'il tient de son lien étroit avec le sacré – même si, dans ce cas, le sacré n'est pas de mise. Il a le lustre de la transcendance. En conséquence, il s'insère aujourd'hui dans les réalisations qui semblent confirmer que l'homme, l'accomplissement de la divinité, les supplante réellement par la conquête des cieux dans l'espace et le temps. Mais sa maison sur la terre reste le Premier Monde. Ainsi est-il révélé que l'homme n'a plus besoin de créateur, mais se renouvelle lui-même constamment.

Le progrès, soit forcé par l'inertie de l'histoire à « réoccuper des positions » tenues par le christianisme – comme Hans Blumenberg le soutient [3] –, soit par l'avantage acquis en vertu de telles positions, devient une véritable théodicée. Il explique des phénomènes courants incohérents en regard de ses promesses par la référence à un futur perfectionnement. Ceux qui souffrent seront consolés et les injustes punis, exactement comme dans « les diverses manifestations du messianisme religieux, le millénarisme et l'eschatologie » [4]. En tant que théodicée, il est associé, en période de crise, avec des promesses révolutionnaires et, lorsque ces dernières sont démenties par les événements, le lieu de compensation est transposé en dépassement de conquêtes scientifiques, toutes semblables à la sorte d'explications surnaturelles et de réalisations fantastiques qui caractérisent les théodicées conservatrices.

Ici-bas sur terre, cependant, le progrès demeure un impératif indispensable du pouvoir. Il est impératif pour les faibles de façon à justifier leur soumission, et tout aussi impératif pour le fort qui

---

[3] Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986, Part 1, ch. 3.
[4] Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, London: Faber & Faber, 1967, p. 68.

souhaite garder ses positions. Le progrès est ressenti comme une affaire de survie. Qui prendrait le risque de tourner le dos au progrès ? Comme Hobbes l'avait compris en son temps, la liberté n'est garantie que par la capacité de dominer les autres, et le bonheur ne consiste pas dans le fait d'*avoir progressé*, mais dans le progrès qui advient *ici et maintenant*.

Le progrès est un impératif qui supporte les échecs, aussi récurrents qu'ils soient, de stratégies particulières. Son modèle s'adapte constamment, comme le chemin pour l'atteindre. Mais la voie est suivie quelque que soit la résistance des Indiens d'Amérique, la population du sous-continent, celle des Shogun ou des politiciens maffieux. Il redéfinit la réalité à travers l'influence complexe de la force. Ceux qui ont progressé davantage, et continuent de progresser, sont plus forts, en meilleure forme, et l'emportent inexorablement, peu importe que l'instrument soit les institutions missionnaires et éducatives, ou la Compagnies des Indes Orientales, ou le Commodore Ferry [qui força l'ouverture du Japon en 1865 ; NdT], ou, aussi bien, le désir spontané et irrésistible d'imiter un magnat ou une célébrité.

Les vertus se changent en vices

Pour camoufler l'inévitable soumission et rendre la nouvelle foi accessible, le progrès doit redéfinir l'homme, le temps et le monde, il doit présenter l'histoire comme un *vecteur*, remplacer la conception cyclique du temps et renoncer à une foi au destin ou à une providence. Il dépeint les autres religions en méprisable dispositif d'obéissance, mis en œuvre par des prêtres oligarques, qui invoquent des esprits pour humilier l'homme, et l'entraînent à gaspiller son existence dans des recherches fort éloignées de la réalisation d'un paradis sur terre. Il présente le monde comme une *ressource* pour une *humanité* unifiée – conduite, bien sûr, par ceux qui ont déjà progressé, ouverte toutefois à toutes les races et nations, pourvu qu'elles se débarrassent de leurs liens tribaux et traditionnels, qui ne sont que des obstacles capricieux à la rédemption universelle.

Le progrès illumine l'espoir – une vision d'un futur d'abondance, de liberté et de justice – et exclu, en même temps que les croyances en des forces supérieures à l'homme, les notions traditionnelles de limites humaines. De sainte vertu, l'humilité devient une rare

hérésie. Les condamnations de l'avidité, inhérentes à la religion chrétienne et à toutes les sagesses et philosophies traditionnelles, sont converties en clémence conduisant à positiver un tel péché, qui est dès lors perçu comme le véritable moteur psychologique du progrès matériel.

Ainsi, cupidité et arrogance chez les individus sont tournées en prospérité et justice au bénéfice des nations et de toute l'humanité. Fait miraculeux qui n'a même pas besoin d'avoir recours à la divine providence. L'homme supra-individuel – l' « humanité », inventée par l'Église chrétienne de la Rome impériale et consacrée ultérieurement par les Lumières – est alimenté par une main invisible, une ruse de la raison, qui lui procurera du bien, même si ses membres s'adonnent au mal.

Les péchés mortels en viennent à contribuer au progrès : famine, fléau, guerre et mort ne sont que de petits accidents de la route – pourvu que soit considéré l'avancement cumulé dans l'histoire comme un tout. Et un tel capital accumulé, qui continue d'augmenter toujours plus vite, permettra à ceux qui échouent toujours et encore, et même à ceux qui régressent – toujours une majorité – d'obtenir en partage la terre promise, ne fut-ce que pour leurs descendants.

La croyance dans le progrès fleurit de façon exubérante en une force idéologique, et semble destinée à l'emporter sur le pouvoir spirituel décadent de la religion établie dans l'Europe du XVIIIe siècle. Une nouvelle galaxie de forces sociales et d'institutions, conduite par la classe capitaliste ou entrepreneuriale et l'État moderne – le fameux binôme de l'économie politique moderne –, dans sa progression cette galaxie fut confrontée à la religion. Aussi, brandissant les drapeaux du progrès, les forces sociales arrachèrent les bannières de la religion.

Pareillement, le progrès combattit le pouvoir moral des traditions qui présentaient un obstacle à l'expansion du marché, de l'industrie et de l'État moderne. Une fois que les causes de la richesse des nations eurent été attribuées au nouveau mode occidental de soumettre la société au marché et à l'innovation technique, l'idée de progrès fournit une nouvelle justification à l'inégalité à l'intérieur et à l'imposition de l'Occident à l'extérieur. C'était le progrès qui avait permis aux Européens de « découvrir » le monde entier, c'est lui qui expliquerait leur hégémonie croissante sur la planète.

Dans l'histoire européenne et dans l'histoire universelle écrite par les Européens, la foi nouvelle dans le progrès a été une arme décisive dans le conflit entre, d'une part l'économie moderne, les institutions modernes et *l'humanité* qu'elles visaient à créer et, d'autre part, *les hommes et les femmes* profondément enracinés dans leurs cultures et territoires respectifs. Le progrès força ces gens à prendre la place de leur dieu et à être acteurs de leur histoire. Il ridiculisa leurs anciennes croyances, peurs et superstitions aussi bien que leur révérence envers la nature, le passé et leurs ancêtres. Il dévalorisa le genre vernaculaire – la division embarrassante des mondes internes et externes de la personne qui permettent la complémentarité asymétrique des hommes et des femmes – considéré comme irrationnel, intransigeant et injuste.

La foi dans le progrès est chargée d'arracher l'homme du commun – qui n'a pas encore progressé, mais a déjà été mis hors de son monde, privé de ses moyens traditionnels de subsistance autonome – à tous les vestiges culturels qui lui permettaient de conserver une autonomie spirituelle et une confiance en lui dans la confrontation avec le marché, l'industrie et l'État-nation. Arraché à sa communauté et ne prenant plus soin que de lui, détaché des croyances et de peurs de ses aînés, ayant appris à regarder de haut ses parents et voyant que ce qu'ils pourraient lui enseigner est sans intérêt, lui et ses semblables ne peuvent que devenir *ouvriers* pour l'industrie, *consommateurs* pour le marché, *citoyens* pour la nation et *humains* pour l'humanité.

Eclipse de la providence et de la sagesse

La foi dans le progrès est enracinée dans l'expérience historique autant que dans la conception Judéo-chrétienne du temps, de l'histoire et de la place de l'homme dans le monde. Ce qui a fait adhérer les Européens modernes à l'idée de progrès a probablement été leur histoire particulière, surtout sans les parties relativement pauvres du nord-ouest du continent. Entre la chute de l'Empire Romain à l'Est et la prospérité de l'Ecosse à l'époque d'Adam Smith s'étalent plus de quinze siècles d'évolution ; assez pour percevoir que le progrès pousse des racines dans le vécu des peuples, ce qui leur a fait chevaucher les hauts et les bas de la

fortune et les tient à distance des grandeurs des civilisations plus anciennes.

Fléaux et guerres à l'intérieur, puissants ennemis aux frontières, forgèrent les caractères et rendit capables de faire face avec succès à la diversité, dans une confrontation sans fin avec l'étrangeté – croyances, idées, armes, maladies-même. Forte compétition dans les échanges, conflits constants aux frontières, contribuèrent à un prodigieux niveau d'avancées techniques qui rendirent les Européens invincibles dans bien des domaines. Comme l'historiographie à la mode aujourd'hui le voit, la course aux armements, combinée avec les spoliations a été un puissant levier pour la montée de grands pouvoirs, pourvu bien sûr qu'elle soit compatible avec la sagesse financière moderne.

Le penchant occidental pour le progrès et l'hégémonie a donc de profondes racines dans l'expérience historique. Comme Karl Löwith l'écrit, une grande question demeure :

> « Cette formidable envergure de l'activité de l'Occident a-t-elle quelque chose à voir avec l'élément non-séculier, religieux en son sein ? Le messianisme juif et l'eschatologie chrétienne, dans leurs transformations séculières bien sûr, ont-ils encouragé ces effroyables énergies d'activité créatrice qui ont fait de l'Occident chrétien une civilisation mondiale ? La culture chrétienne ne fut certainement pas païenne, mais bien une culture qui porta en avant cette révolution. L'idéal de la science moderne consistant à dominer les forces de la nature, et l'idée de progrès, n'ont émergés ni dans le monde classique, ni à l'Est, mais à l'Ouest. Qu'est-ce qui dès lors nous permet de refaire le monde à l'image de l'homme ? Est-ce peut-être qu'ont été détournés en présomption séculière le fait d'être créés à l'image d'un Dieu Créateur, l'espoir d'un futur Royaume de Dieu, Et l'injonction chrétienne d'annoncer l'évangile à toutes les nations pour leur salut ? Ce détournement nous entraîne-t-il à vouloir transformer le monde En un monde meilleur, à l'image de l'homme, à sauver les nations non-régénérées grâce à une occidentalisation et une rééducation ? » [5]

En réponse à sa question, Löwith formule cette importante thèse :

> « La perspective eschatologique du Nouveau-Testament a ouvert la voie à un accomplissement futur – à l'origine au-delà, Et Éventuellement à l'intérieur de l'existence historique. En vertu de cette conscience chrétienne, nous avons une conscience historique qui,

[5] Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* [1949], Paris, Gallimard, 2002.

> chrétienne par dérivation, Est non-chrétienne dans ses conséquences. » (*ibidem*)

A partir de là, nous pourrions ajouter que, depuis le XIIe siècle l'innovation technique, à la fois dans la production et l'apprentissage, combinée avec l'institutionnalisation de l'Eglise qui a contrôlé la vie des gens par les services qu'elle offrait et les enregistrements écrits qu'elle multipliait ; elle a fourni ainsi le modèle d'organisation de l'État moderne. La sécularisation du monde qui s'en suivit est l'histoire actuelle du progrès, où *les croyances religieuses, les rituels et les institutions métamorphosées entreprirent une « réforme » du monde*, par des percées majeures en science, économie et politique.

Ce que le *credo* chrétien demandait était une *réforme spirituelle du croyant* qui, si elle s'était étendue, se serait opposée fortement aux passions mondaines pour les richesses et le pouvoir qui, d'un point de vue chrétien, entraînent des incarnations du mal. Si le christianisme contribue pratiquement à une orientation contraire dans le cadre de la civilisation occidentale, nous pouvons conclure avec Jacques Ellul que c'est parce qu'il fut perverti par son propre pouvoir, et parce que la nature radicale de la foi chrétienne est si intolérable que, pour qu'elle devienne une force culturelle dominante, elle doit se transformer en son contraire :

> « car il est vraiment intolérable de penser que la paix, la justice, la fin de la pauvreté ne peuvent pas avoir lieu sur terre… c'est pourtant bien cela que Jésus lui-même a dit. »
>
> « Christ a dit : "agissez de toutes les façons possibles pour rendre ce monde vivable Et faire partager à tous la joie du salut, mais sans aucune illusion sur ce que vous parviendrez à réaliser". Or c'est ce que l'homme ne peut ni entendre ni accepter. S'il agit, il veut que ça serve et que ça réussisse et que ça progresse, il veut réaliser par lui-même. En cela en effet, la parole du Christ est démobilisatrice, mais ce n'est pas le fait de cette vérité, c'est le fait de l'indigence et de l'orgueil de l'homme. »
>
> « Or la difficulté réside justement en ce qu'il est impossible de dire : "Certes, notre pratique est mauvaise, mais voyez donc la beauté, la pureté, la vérité de la Révélation !" *Il n'y a pas de Révélation connaissable hors de la vie et du témoignage de ceux qui la portent.* […] Il nous faut comprendre que en n'étant pas ce que le Christ demande,

> nous rendons le tout de la Révélation mensonger, illusoire, idéologique, imaginaire. » [6]

Détachée de son exigence radicale de pratique – essentielle à la signification du principe de foi – la révélation chrétienne se transforme en un instrument philosophique et culturel du monde occidental.

Et ce fut précisément dans le lien avec la « praxis » qui caractérisait la « sagesse » que le progrès, en éclipsant cette notion centrale, fut le plus révolutionnaire. En réalité le progrès, comme une nouvelle étoile polaire au ciel des idées, a été associé de près, depuis son émergence, à la splendeur de la science qui dressa les Modernes contre la connaissance des Anciens :

> « Dans la tradition des grands livres, les modernes affirment habituellement leur supériorité dans tous les arts et sciences. Ils revendiquent rarement leur supériorité en sagesse. L'expression "science moderne" ne demande pas d'explication, mais si quelqu'un est amené à parler de "sagesse moderne", il doit préciser ce qu'il entend par là. Un trait particulier de la sagesse est qu'elle ne peut être détournée… Le Gargantua de Rabelais admoneste (son fils) avec les mots de Salomon : "science sans conscience n'est que ruine de l'âme". » [7]

Outre qu'elle oblitère les idées de destin, fortune et providence, la nouvelle étoile de la modernité, le progrès, éclipse l'importance de la sagesse en tant qu'expérience existentielle, culturelle. Auparavant, la pratique de la vertu et la fidélité à des principes sacrés embrassait et donnait sens à la connaissance intellectuelle, qui ne pouvait dès lors qu'être enrichie par elles. La foi dans le progrès, quant à elle est purement intellectuelle, mathématique, scientifique, « libérée » de toute contrainte morale et de contexte éthique.

Les doctrines du progrès, au début, ont mis du temps à combler le fossé créé par la disparition de la sagesse et de la providence. Bien différent de la sagesse, le progrès n'encourage plus chacun à vouloir la vertu – cette confiance en la personne avait en partie déjà été disqualifiée par les lourdes exigences de la pratique chrétienne. Les nouvelles doctrines, à l'encontre, semblaient fonder leur espoir de

---

[6] J. Ellul, *La Subversion du Christianisme*, Paris, Seuil, 1984, p. 201 et p. 13.

[7] "Wisdom", in *The Britannica Great Books: A Syntopicon*, Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952, pp. 1102-1103.

perfection morale des humains sur la réduction de l'envie, grâce à la satisfaction des appétits, ou par quelques prodigieux renversement des formes égoïstes. Il était supposé qu'un rétablissement s'effectuerait par la raison, qui s'appuierait sur une base inconnue, puisque ce n'était ni sur la providence de Dieu, ni sur l'expérience individuelle, la vérité révélée ou la tradition morale.

Le chemin menant au bien collectif et à l'excellence serait plus laborieux à comprendre pour les dévots du progrès que ne l'avait été la réforme spirituelle, et il serait aussi mystérieux que la providence, malgré les efforts des penseurs modernes pour expliquer comment « la main invisible » du marché ou la « ruse de la raison » atteignent automatiquement leurs buts. Par la suite, le travail de la raison a été poursuivi par les systèmes managériaux et bureaucratiques de la société industrielle. Et la réalité sociale a dû être remodelée pour correspondre aux « lois » de l'économie et à l'administration efficace.

La subversion du christianisme, déjà en cours dans l'alliance médiévale des pouvoirs féodaux et de l'Eglise, a été renforcée par la foi dans le progrès : celle-ci place maintenant les opportunités qu'elle a ouverte, ses synthèses philosophiques et culturelles, ses perspectives et espoirs de futur, si abondamment nourries durant des siècles, au service du marché, de l'industrie, de l'État moderne et de ses agents – marchands, banquiers, princes ; politiciens, intellectuels, guides populaires ; scientifiques, entrepreneurs et révolutionnaires.

De cette façon, la notion de progrès a été utilisée et propagée très clairement par l'action des maîtres de l'histoire moderne, de Frédéric le Grand et la Reine Victoria à Lénine, Castro et Reagan. Elle a été élaborée et diffusée par les écrits de brillants partisans, de Voltaire et Darwin à Sartre, Régis Debray et Vargas Llosas. La gamme des penseurs qui crurent avec enthousiasme au progrès est large et comprend le palmarès des trois derniers siècles. Quelques historiens du progrès s'arrangent en effet pour inclure pratiquement tous les penseurs éminents dans l'histoire, bien qu'une distinction tende à être faite, plus explicitement par Bertrand Russel et Norbert Nisbet, entre ceux qui insistent sur la rationalité, la liberté et le marché – comme Turgot, Hume, Smith, Kant, Mill – et ceux qui mettent l'accent sur les sentiments, l'égalité,

le pouvoir et l'état, comme Rousseau, Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche.

Les racines des querelles idéologiques du XXe siècle remonteraient toutefois à l'espoir fervent que tous ont en commun et les relatives différences quant à la manière de tirer parti au mieux des promesses illimitées de la société industrielle. Quelques importantes peuvent apparaître les distinctions ou antagonismes au sein de cette large majorité des penseurs modernes, en tant que groupe ils finissent par être assez homogènes dans leur posture, surtout lorsqu'ils font face aux notions centrales en rapport avec la nature de l'homme et de l'histoire – ce qui tranche avec les Anciens et les Médiévaux. Leur vision du monde est même totalement incompatible avec la culture de ceux qui dans ces parties du monde n'ont pas encore rejoint la société industrielle, et les partisans des valeurs et croyances des peuples tribaux et indigènes interrogent les desseins du progrès avant d'être prêts à bénir quelque prochaine immolation.

Toujours en quête de l'au-delà

Le progrès n'est pas considéré comme une foi proprement dite mais reste l'âme profonde de l'Occident moderne et de tout ce qui s'en approche dans le monde actuel. L'homme moderne croit que ses pensées et ses actes sont fondées en ce qui est rationnel et non tenu par révélation, vision ou espérance. Sa véritable identité a été forgée par la conquête du progrès, et est centrée sur la conviction qu'il peut connaître la réalité par la science, et dépassent dès lors les dogmes obscurantistes.

Néanmoins, la confiance dans le progrès peut appartenir en vérité au domaine de la *foi* dans un sens semblable à *l'assurance chrétienne des choses espérées* dans l'au-delà. Certes, la foi dans le progrès revient en pratique à la simple « fausse conscience » – à de l'auto-déception ethnocentrique, orientée par l'appartenance de classe et désintéressée de soi.

Paradoxalement, cette foi non reconnue, cette fausse conscience – souvent étiquetée matérialiste ou même hédoniste – contredit visiblement un vrai attachement au monde. C'est une recherche désespérée de transcendance qui, toujours et toujours, *annihile le monde* tel qu'il est et substitue à tout réel sans de lieu, rythme,

durée et culture un monde d'abstractions, un *non-monde* – d'espace homogène, temps linéaire, science et argent.

A l'origine, progrès était un terme renvoyant à un lieu comme à la destination d'un voyage. Par la suite il signifia une progression du temps, durée qui s'écoule et se mesure. Et quand son sens évolua comme le résultat d'un besoin de calcul dans les économies industrielles, le progrès nous condamna à vivre dans un futur « mondain », à construire ici « sous le soleil » une réalité toujours insaisissable, qui en vient à être une surextension passablement névrotique du principe de réalité, qui faisait apparemment déjà sentir à la société moderne, au temps de Freud, que quelque chose était vicié.

Comme il en est de la perte de sens actuelle, ainsi se perd la référence à un lieu précis – nous ne construisons plus, par exemple, sur un terrain ou dans une ville, mais le convertissons en « valeur » : un nombre dans nos têtes ou un projet enregistré sur papier ou dans un ordinateur. Et c'est là, et là seulement, dans un *enregistrement abstrait de valeurs* qu'est réellement le plus de progrès matériel, très loin de nos préoccupations concrètes, telles qu'exprimées par Kohelet, porte-parole d'une assemblée tribale :

> « Va, mange avec joie ton pain et bois de bon cœur ton vin… Goûte la vie avec la femme que tu aimes durant les jours de ta vaine existence… car c'est là ta part dans la vie. » [8]

Comme le progrès spirituel, l'accumulation de connaissance scientifique et de perfectionnements techniques semble ignorer sa propre signification et direction et se prête à être disqualifiée. Elle est détachée de la chair, du cœur et de l'âme. L'homme, dès lors, ne peut être (en quoi que ce soit) plus sage, puisque la connaissance acquise si massivement ne peut être intégrée ni dans la culture, ni par la personne.

Plus encore, le progrès bénéficie rarement à une personne durant sa vie ; il est plutôt en ligne de mire, espéré pour ses descendants. Le croyant tombe ainsi dans une sorte de Confucianisme inversé – un culte des descendants et non plus des ancêtres. Et cette foi dans le progrès fait face à une mémoire blessée, car la gloire du sacrifice consenti pour un monde meilleur au bénéfice des futures générations est en danger de se transformer en son contraire – la

[8] Ecclésiaste, 9:7 et 9:9.

crainte de ne leur léguer qu'un gâchis, et la culpabilité qui accompagne cette tragique anticipation.

Le bourgeois et sa rétroaction

C'est peut-être ce genre de paradoxe qui inspira Paul Valéry à écrire :

> « Le bourgeois a placé ses fonds dans les fantasmes et spécule sur la ruine du sens commun. » [9]

Et aujourd'hui nous voudrions augmenter la mise avec la ruine de la biosphère, la nouvelle Déesse mère de nos éco-ordinateurs. Gaia, la planète en souffrance, doit en finir avec la stratégie de la culture du progrès, parce que ses « valeurs de base agissent comme un feu dévorant hors de contrôle » [10].

Avec cette influence sur les mentalités des nouveaux systèmes d'organisation, la foi dans le progrès en arrive à jouer son dernier *round* dans l'histoire. Une myriade d'effets collatéraux se renforcent mutuellement dans leur effet dévastateur et créent de sérieux doutes quant à la possibilité d'étendre le style de vie occidental à la planète. En outre, ceux qui préparent les modèles du monde sur leurs ordinateurs sont amenés, de façon récurrente, à découvrir que ce progrès programmé en vient à être moins efficace que la « stratégie culturelle » des abeilles ou, lorsqu'elle aboutit à une adaptation à l'environnement, elle est moins « développée » que, dit-on, celle des aborigènes d'Australie. Ainsi, plus personne n'admet avoir cru en une Utopie. Quelques-uns même voient le futur comme un temps où rien d'autre ne se dessine que d'imprévisibles catastrophes. La flèche du temps, l'axe de la foi dans le progrès, est en train de changer de direction : elle pointe vers le bas.

Eviter l'irruption d'un désastre planétaire arrive bientôt en tête de l'agenda mondial. Cette perspective nouvelle fait appel à des concepts nouveaux – désormais le recours à la langue des systèmes, la cybernétique, qui exprime le mieux la préoccupation de stabilité. En effet, elle détourne l'attention des espérances élevées pour l'orienter vers les conditions concrètes de la maintenance des

---

[9] "Propos sur le progrès", 1929 ; in *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, 1988, p. 142.
[10] Bernard James, *The Death of Progress*, New York: Alfred A. Knopf, 1973, p. 10.

systèmes ici et maintenant. Des « cycles de rétroaction » montrent sur l'ordinateur les résultats hideux d' « effets secondaires », qui forcent les gouvernements à les reconnaître officiellement, tandis que la recherche de conditions d'équilibre vise à identifier des points de rupture. Dans ce contexte, le quotidien des gens n'est plus au centre des politiques, qui sont davantage préoccupées par les exigences abstraites des systèmes de maintenance définis par les nouveaux experts en survie. Quant à l'idée de progrès, elle aura fait un long chemin et peut, finalement, signifier simplement d'éviter le pire.

Le progrès était une illusion, une grande illusion. L'idée contenait beaucoup plus que ce qui avait jamais été imaginé – justice et, éventuellement, immortalité sur terre pour l'homme. Comme l'auto-affirmation vitale et créative répondant à l'emphase exagérée qui avait précédé sur la toute-puissance divine, le progrès a été une large voie d'accomplissement. Face en même temps à la peur de la damnation éternelle et aux sentiments d'impuissance dans l'extrême fragilité de son existence dans le monde – deux idées enfoncées en lui par l'absolutisme théologique – l'homme moderne a cherché à se donner confiance par le moyen de l'auto-réalisation, une confiance finalement en échec en tant que recherche de perfection toute-puissante et libre. Le progrès était encore un rêve de personnes, non d'abeilles.

Malheureusement, l'éthique utopique du progrès a perdu sa chance d'être confrontée à la réalité. Elle a été dépassée par les forces confuses de l'économie et la technologie, ou conduite sur le terrain politique au totalitarisme en uniforme. De pair avec l'utopie, le progrès abrita la plupart des acteurs qui avaient sculpté sa tragique beauté et sa richesse conceptuelle, et étaient tombés ainsi dans les filets de la fiction. Aujourd'hui, il tient la vanité aveugle du monde moderne à distance d'une sérieuse réflexion critique et de tout doute quant à son sens et à sa compréhension. Réduite aux fantaisies protectrices des scientistes – perverties et polymorphes – la foi dans le progrès n'est plus qu'une forteresse de la folie contemporaine qui alerte quant aux multiples peurs de destruction par les armes modernes, la croissance économique et la misère culturelle. Elle a sombré dans une folle confiance en ce que les problèmes de la civilisation moderne seraient résolu par un délire psychotique d'abstractions et créations techniques produites par elles-mêmes.

La nouvelle sagesse de la théorie des systèmes, qui prend en charge de réconcilier maintenant les systèmes avec l'économie dans un impossible compromis – en prenant sa part de gâteau et en la mangeant – doit accepter la prétention humiliante que l'homme n'est qu'une forme de vie parmi d'autres. Y a-t-il plus grande vanité et vexation de l'esprit ? Autant il est difficile pour l'homme de reconnaître que ce qu'il a engendré sous le soleil ne l'a pas rendu meilleur, autant lui est-il difficile d'admettre sa fondamentale, et toujours tragique réalité. Et il est seulement humain, trop humain, d'essayer de transformer ou oublier cette réalité, comme Salomon le dit :

> « J'ai eu à cœur de chercher et d'explorer par la sagesse tout ce qui se fait sous le ciel… Voici que j'ai fait grandir et progressé la sagesse plus que quiconque m'a précédé comme roi sur Jérusalem. » [11]

Mais Salomon n'en a pas conclu qu'elle pouvait devenir toute puissante. L'homme moderne s'est avancé tellement loin dans ce mirage qu'il reconnaît difficilement sa faiblesse a vivre dans ce monde et a chercher sa vérité. Jacques Ellul le résume dans une citation de Georges Bernanos :

> « Pour être prêt à espérer en ce qui ne trompe pas, il faut d'abord désespérer de tout ce qui trompe. » [12]

Nous pouvons être bien plus enclins à désespérer du progrès que nous ne l'avons entrevu dans cet essai. Comme nous l'avons suggéré, la foi dans le progrès s'est affermie en l'homme moderne à un tel point qu'il n'en est plus du tout conscient, comme un poisson ne sait pas qu'il est dans l'eau jusqu'à ce qu'on l'en retire. Et comme un poisson hors de l'eau, nous pouvons éventuellement nous rendre compte de l'importance de notre foi dans le progrès seulement en en sortant, au point de plonger dans l'étonnement en tant que personnes ou – en termes de maintenance des systèmes – au point de passer à une autre « vie », organisée en fonction de systèmes abstraits évoluant vers quelque « état stationnaire ».

José María Sbert (1945-2006) a été rédacteur en chef du *CIDOC Informa* à Cuernavaca, a participé aux négociations du gouvernement mexicain avec la Banque mondiale, a été directeur de la cinémathèque nationale,

[11] Ecclésiaste, 1:3 et 2:9.
[12] Jacques Ellul, *La Raison d'Être: Méditation sur l'Ecclésiaste*, Paris, Seuil, 1987.

directeur d'une usine de rames de métro, sous-secrétaire mexicain à la planification et a dirigé une entreprise de publicité.

Traduction réalisée et publiée par
La Convivialité, bulletin du cercle des lecteurs d'Ivan Illich n°39, mai 2020.
Revue et corrigée par Jacques Hardeau, juillet 2020.

Claude Alvares

Science

Je suis né dans une culture qui continue à exercer une plus grande influence et un plus grand pouvoir sur les comportements que la science moderne ne le fait, ou ne le fera jamais. Si *ceci* est bien compris, alors cette notice nécrologique ne paraîtra ni scandaleuse ni calomniatrice. Toute culture enjoint ses membres à faire preuve de respect à l'égard de certaines entités. La science moderne ne trouve pas sa place dans *notre* panthéon.

Loin de là. De ce côté-ci de Suez, en fait, la science moderne apparaît comme une marque de dentifrice importée. Elle contient des promesses raffinées, beaucoup de douceur et de charme. On peut l'utiliser, on l'utilise souvent (souvent inutilement), mais on peut s'en passer à tout moment, précisément parce qu'elle n'a pas encore beaucoup de rapport avec la *vie*.

Le dentifrice est devenu une marchandise universelle incontournable : pour certains, il est même devenu une catégorie de l'esprit. Depuis des décennies, il est resté (avec la brosse à dents) un complément essentiel de la civilisation moderne, disponible de Managua à Manille. Ceux qui se sont imprégnés de modernité sont enclins à ressentir toute absence de dentifrice (pour eux-mêmes ou pour les autres) comme la source d'une profonde anxiété.

Dans notre société, cependant, dès que le dentifrice n'est pas disponible, on revient aux bâtonnets de *neem*, aux feuilles de cajou ou de mangue, ou encore aux mélanges composés de gingembre, de charbon de bois et de sel. Tous ces matériaux sont excellents, disponibles localement et fiables pour garder les dents propres, l'haleine fraîche et la bouche désinfectée.

Aujourd'hui, la science moderne est également une marchandise universelle, reconnaissable de Managua à Manille, également reconnue par de nombreuses personnes pour qui la dévotion à ses principes et leur diffusion est le plus souvent liée à sa capacité à

fournir un salaire élevé et, souvent, de surcroît, du pouvoir, du prestige et une voiture avec chauffeur. Tout comme la brosse à dents du matin, la science est considérée comme une condition préalable à une vision du monde fraîchement mentholée, non contaminée par des représentations qui n'ont pas fait l'objet d'un enseignement scolaire ou d'une validation institutionnelle. Quant à la science proprement dite, elle se propose d'extirper les nombreuses superstitions néfastes de toutes les recoins cachées de l'âme d'une société, d'éliminer toute bactérie nuisible, de produire un monde propre et ordonné. Plus important encore, elle promet un paradis matérialiste pour les personnes défavorisées du monde entier grâce à ses pouvoirs magiques et fantastiques. Mais, pour une raison qui n'est pas difficile à comprendre, elle continue également à exiger un budget publicitaire aussi important que celui du dentifrice. Le principal et prestigieux article de la modernité a quelque chose de tellement fade qu'il doit être rendu spectaculaire par un double sensationnel et une imagination fertile.

Une telle vision irrévérencieuse de la science moderne mettra mal à l'aise ceux qui ont choisi de rester emprisonnés dans les perceptions dominantes de l'époque. Mais pour nous, la science a toujours été le produit d'une autre culture, d'une entité étrangère. Nous en sommes finalement venus à la considérer comme un projet spécifique d'une époque, d'une ethnie (occidentale) et d'une culture (culturellement morte et enterrée) ; un projet politique, induisant une forme artificielle de conscience qui envahit, déforme et tente souvent de dominer le canevas plus large et plus stable des perceptions et de l'expérience humaines. Dans un monde composé de sociétés dominantes et dominées, certaines cultures sont forcément considérées comme plus égales que d'autres. Cet héritage d'inégalité, inauguré et consolidé durant la période coloniale, est en grande partie encore inaltéré aujourd'hui. Ainsi, les produits culturels de l'Occident, y compris sa science, ne peuvent revendiquer une supériorité incontestable et une validité universelle qu'en raison (comme nous le verrons plus tard) de leur relation congénitale avec le règne politique de la puissance mondiale.

Le colonialisme, nous le savons, assujettit, sape, subordonne, puis remplace ce qu'il élimine par ses propres articles. Il est naturel d'attendre de la science occidentale, associée à la puissance coloniale, qu'elle fonctionne non moins effrontément et

efficacement : étendant son hégémonie par l'intimidation, la propagande, le catéchisme et la force politique. En fait, étant un produit de la culture, il fallait s'attendre à ce qu'elle soit associée aux différentes impulsions (pour la plupart agressives) de cette culture. Elle essaye d'étendre son hégémonie à d'autres cultures par le biais des élites, que les chroniqueurs appellent aujourd'hui « modernisateurs », dont la caractéristique distinctive, après une période de scolarité à Oxbridge [1], consiste en une aliénation profonde à la vie et de la culture de leur propre peuple. Et fidèle à ses origines, cette science est restée jusqu'à ce jour au service de la culture occidentale, un élément crucial dans l'hégémonie hystérique de l'Occident.

Cependant, en raison de forces intérieures aussi remarquables que méconnues, les cultures sur lesquelles la science moderne a cherché à s'imposer ont pu se préserver d'une assimilation complète. L'incapacité de la science à répondre aux attentes et son incompétence générale à traiter des problèmes spécifiques ont également conduit à son déclin. Un aperçu général de sa suprématie effective serait en fait assez désolant pour ses adeptes. Dans de nombreuses régions du monde non occidental, elle a été réduite au statut de marchandise (comme le dentifrice) ou de gadget (à acheter avec de l'argent). Sa promesse de transformer le monde en un paradis matérialiste et de mettre ainsi un terme à la pauvreté et à l'oppression a perdu toute crédibilité. Il existe en effet des preuves montrant qu'elle a accompli exactement le contraire. Quant à sa proposition d'une nouvelle vision métaphysique du monde capable de nous guider sur le plan éthique, elle a également été largement rejetée. Le *dharma*, la conversation, la communauté, l'interaction avec les entités sacrées et les symboles qui leur sont associés, restent les principaux moteurs de nos sociétés. Il y a même des désertions importantes dans les citadelles de la culture occidentale vis-à-vis de l'empire de la science.

Ainsi, l'aire géographique d'influence de la science s'est avérée bien inférieure à son ambition initiale. En comparaison, d'autres idées ont dominé (et parfois déstabilisé) les sociétés humaines pendant des périodes bien plus longues. Le bouddhisme, par exemple, qui, comme la science occidentale, avait sa propre théorie

---

[1] *Oxbridge*, contraction de Oxford et Cambridge, prestigieuses universités britanniques d'où sortent les élites. [NdT]

de la causalité, est né sur le sol indien, d'où il a été exporté vers d'autres civilisations. Dans des sociétés comme le Japon, il a exercé son influence pendant des siècles. Il a bouleversé la plupart des sociétés d'Asie du Sud et du Sud-Est avec ses notions radicalement nouvelles sur ce devrait être une société et concernant la relation entre la *sangha* et l'État. Par rapport au bouddhisme, l'influence de la science moderne est impressionnante, mais moins envahissante. Nous devrions également nous rappeler que le bouddhisme, contrairement à la science, n'a pas été propagé et imposé par la violence.

L'identification de la science moderne en tant qu'activité humaine distincte et reconnaissable ne remonte pas à plus de 200 ans dans la société occidentale. Le terme même de « scientifique » (utilisé par analogie avec le mot « artiste »[2]) a été suggéré pour la première fois par William Whewell en 1833 lors d'une réunion de la British Association for the Advancement of Science. Il n'a été utilisé sans répugnance par ses praticiens que vers la fin du premier quart de ce siècle.

Il ne n'est pas question de nier que les peuples du monde ont beaucoup souffert des tentations de la science moderne. C'est bien le cas. Tout comme ils ont souffert jusqu'à récemment des promesses du développement. Mais tout comme on rencontre aujourd'hui couramment la « puanteur du développement », on est également contraint de reconnaître que trois siècles de science ont répandu leur propre ensemble miasmes inquiétants. Il n'est donc pas surprenant que l'on découvre que tout ce qui est dit dans les nécrologies sur le développement peut également être dit sur la science moderne.

Science et développement : une relation congénitale

Qu'est-ce qui a pu expliquer l'influence considérable de la science sur l'imagination des humains à notre époque ? Une cause majeure est la relation intime entre la science et le développement. Elles ne peuvent être comprises isolément l'une de l'autre, comme l'ont clairement indiqué les responsables politiques indiens il y a trente ans :

[2] En anglais : *scientist*, *artist* [NdT]

> « La clé de la prospérité nationale, outre l'état d'esprit du peuple, réside, à l'ère moderne, dans la combinaison efficace de trois facteurs, la technologie, les matières premières et le capital. Le premier est sans doute le plus important, puisque la création et l'adoption de nouvelles techniques scientifiques peuvent en fait compenser une insuffisance des ressources nationales et réduire la demande de capitaux. » [3]

D'une manière générale, le développement n'a été que le dernier associé de la science moderne dans l'exercice de son hégémonie politique. Auparavant, la science était attachée aux Lumières et aux revendications millénaristes, avant de s'acoquiner au racisme, à l'eugénisme, au sexisme, à l'impérialisme et au colonialisme, puis d'installer avec le développement, *l'idée dans laquelle s'inscrivent la plupart de ces héritages antérieurs*.

Si l'on réfléchit aux événements de ces dernières décennies, on se rappelle en effet que le développement et la science ont traversé cette période, liés aussi intimement qu'un cheval et une calèche. Le développement a été souhaité par les sociétés non-occidentales précisément parce qu'il était associé à la science. Ce qui était acquis avant le développement, que ce soit la nature ou notre subsistance, n'avait pas, nous a-t-on dit, la rationalité, la souplesse et l'efficacité de la science moderne. Les hommes, les sociétés, la nature elle-même étaient arriérés en raison de son absence. Les planificateurs ont qualifié des zones entières de « retardataires » simplement parce qu'elles manquaient d'usines. (L'usine est restée jusqu'à aujourd'hui un symbole tangible des nouveaux procédés développés par la science). Le retard devait être rattrapé par le développement, prétendument la meilleure façon d'organiser l'homme et la nature, fondée sur les riches connaissances de la science moderne.

La science, à son tour, était convoitée parce qu'elle rendait le développement *possible*. Si l'on développe les compétences qui lui sont associées, on peut avoir un développement et des richesses illimités. La science et le développement renforçaient mutuellement leur nécessité ; chacun légitimait l'autre d'une manière circulaire sur le principe de l'expression populaire : « Je te gratte le dos, tu grattes le mien ».

---

[3] Indian Science Policy Resolution, 1958, in W. Morehouse, *Science in India*, Bombay, Popular Prakashan, 1971, p. 138.

Si le développement n'avait pas eu de relation particulière avec la science, il n'aurait pas été nécessaire de supplanter la subsistance et le nouveau niveau de vie que ce développement promettait.

Cependant, la relation entre la science moderne et le développement est beaucoup plus qu'intime : elle est congénitale. Cette relation remonte à la révolution industrielle, lorsqu'une pour la première fois entre la science s'est mise exclusivement *au service de l'industrie*. Cela ne devrait pas surprendre outre mesure le lecteur. Certaines grandes lois de la science ont été découvertes lors de l'expérience industrielle. Par exemple, la deuxième loi de la thermodynamique est le résultat d'efforts visant à améliorer le fonctionnement de la machine à vapeur en vue de faire progresser l'industrie.

Le scientifique indien C.V. Seshadri, dans un article intitulé "Développement et thermodynamique", a fourni quelques éléments curieux sur l'évolution historique de cette relation entre l'industrie et la science. Après un examen approfondi, Seshadri a établi que la deuxième loi de la thermodynamique était *ethnocentrée*. Il soutien qu'en raison de ses origines industrielles, la seconde loi a toujours favorisé la définition de l'énergie de manière à favoriser l'allocation de ressources uniquement dans la perspective de la grande industrie (par opposition à l'artisanat). Dans un article similaire, co-écrit avec V. Balaji, Seshadri écrit :

> « La loi de l'entropie, forte de son autorité, fournit un critère pour l'utilisation de l'énergie provenant de diverses sources. Ce critère, le concept de rendement, est un corollaire de la loi de l'entropie et a vu le jour en même temps qu'elle. *Le critère de rendement stipule que la perte d'énergie disponible lors d'une conversion devient plus faible lorsque la température à laquelle la conversion est effectuée est supérieure à la température ambiante*. Par conséquent, les températures élevées ont une plus grande valeur, tout comme les ressources telles que le pétrole, le charbon, etc. En ce sens, la loi de l'entropie fournit une ligne directrice pour l'extraction des ressources et leur utilisation. » [4]

Le rendement, perçu de cette manière, est devenu le principal critère pour évaluer les techniques et le travail productif. À la lumière de la science moderne, une plus grande efficacité était

[4] C.V. Seshadri et V. Balaji, *Towards a New Science of Agriculture*, Madras: MCRC, n.d., p. 4.

considérée comme synonyme de plus de développement. Pourtant, en réalité, ce concept central de la science moderne est ainsi confondu avec un mode très particulier d'utilisation des ressources [5].

Une économie basée sur ce type de science ne se fournit pas seulement un critère égocentrique pour se légitimer, elle suppose également qu'elle a une justification pour s'emparer de toutes les ressources jusqu'ici hors de son domaine et non touchées par la science moderne. Tout comme l'économie a inventé l'idée de rareté pour étendre son empire, la science a adopté l'idée d'efficacité thermodynamique afin de déloger la concurrence.

Biais contre la nature et l'artisanat

Comme l'a souligné Seshadri, la nature et l'homme non occidental se sont avérés perdants lorsque la définition thermodynamique de l'efficacité est devenue le critère de développement. Tous deux, par définition, sont devenus du jour au lendemain « non-développés » ou « sous-développés ». Une mousson tropicale, par exemple, qui transporte des millions de tonnes d'eau à travers les tropiques, est devenue par définition inefficace puisqu'elle effectue son travail à température ambiante (et non à haute température). S.N. Nagarajan souligne :

> « Cela ne se limite pas au monde organique. Même l'évaporation de l'eau, qui forme des nuages et laisse les minéraux, ne se fait pas à 100°c. La vie n'aurait pas pu émerger par un processus similaire à celui qu'utilisent les scientifiques, à des températures élevées. Les scientifiques ne sont pas capables de construire des organismes supérieurs à basse température. Les pratiques agricoles tropicales ont été élaborées sur la base de ce type de connaissances. Les deux types

[5] En anglais, *efficiency* peut être traduit par *efficacité* mais désigne aussi le *rendement*, c'est-à-dire le rapport entre l'énergie engagée dans un travail et le résultat obtenu. Pour une meilleure compréhension de ce passage et de la suite, il semble nécessaire de préciser que les lois de la thermodynamique ont été formulées à partir de l'étude des « machines à feu » (Carnot 1827), des machines à vapeur, en ne prenant en compte que *le rendement à l'intérieur de la machine*, et donc sans se préoccuper de l'origine et la manière dont est produite l'énergie qui met en mouvement cette machine. D'une manière plus générale, les techniques industrielles et militaires privilégient *la puissance au détriment du rendement*, l'efficacité étant conçue comme l'obtention rapide d'un résultat net et précis, standardisé et normalisé, reproductible en masse, en mobilisant les ressources qu'offrent l'État et le Marché mondial, sans considération de ses coûts autres qu'économiques. [NdT]

> d'approches ont des critères d'efficacité différents. Les deux ont donc une compréhension différente du développement. » [6]

Et il ajoute :

> « Le chemin de la nature est lent, pacifique, non nuisible, non explosif, non destructeur, tant pour les autres que pour elle-même. Prenons par exemple la production de fibres par les plantes et les animaux, par rapport aux machines. Le résultat final des processus des plantes et des machines peut sembler être le même : de la fibre et de la rayonne. La machine produit également une grande quantité en peu de temps. Mais à quel prix ? Les coûts sont supportés par les parties les plus faibles et par la nature. Les personnes qui sont enchaînées à la machine (les ouvriers) sont également consommées par celle-ci. »

En fait, tous les processus ou travaux effectués à des températures ambiantes sont écartés par la suprématie de la science moderne. Ainsi, les tribus, les travailleurs du bambou, les abeilles et les vers à soie transforment tous les ressources de la forêt à température ambiante, et donc sans les effets secondaires polluants de la chaleur perdue et des effluents associés aux grands processus industriels. Cependant, aux yeux du développement, seules les unités de rayonne et de pâte à papier, ayant consommé une grande quantité d'énergie, valorisent réellement les ressources forestières et contribuent à la croissance économique et à la production.

Et, la science moderne insiste toujours :

> « Le principe de rendement stipule que la perte d'énergie disponible dans une conversion devient plus faible lorsque la température à laquelle la conversion est effectuée est supérieure à la température ambiante. »

De fait, elle dévalorise et exclut totalement nombre de pratiques artisanales et de moyens de subsistance autonome. L'exemple de la production de différentes sortes de sucre en Inde peut nous faire comprendre cela.

L'Inde produit différentes formes de sucre. Les plus importantes sont le sucre blanc et le *gur*. Selon l'opinion officielle, les procédés utilisés pour l'extraction et la production du sucre blanc sont supérieurs à ceux du *gur*. Non seulement l'efficacité d'extraction des grandes usines est plus élevée, mais le sucre blanc se conserve

[6] S.N. Nagaraian, communication personnelle, 7 Mai 1990.

bien. Il peut être transporté et stocké, et faire l'objet de divers abus pour des raisons d'État. Il est admis que la pollution engendrée par les sucreries est le prix à payer pour les bénéfices du progrès.

En revanche, le *gur* est fabriqué dans des fours ouverts, à partir de déchets agricoles, bois ou bagasse [résidu fibreux de la canne à sucre qui est passée par le moulin pour en extraire le suc]. La quantité de jus de canne à sucre extraite n'est pas aussi élevée que dans la grande industrie. Le produit final ne se conserve pas non plus très bien au-delà d'un certain temps. Cependant, aucune pollution ne résulte de ce processus de production : ni la terre ni l'atmosphère ne sont endommagées. Et, bien sûr, la thésaurisation et la spéculation sur le *gur* sont moins faciles.

Si l'on met ces deux procédés dans la balance, il semblerait qu'il soit dans l'intérêt public que l'État soutienne le remplacement de la production de *gur* par des sucreries modernes. Le développement, c'est le sucre blanc. Et c'est ce qui s'est produit dans des pays comme le nôtre durant la période qui a suivi l'indépendance. La politique de crédit des institutions financières gouvernementales envers les agriculteurs à proximité des grandes sucreries ne leur accorde des prêts pour la culture de la canne à sucre que s'ils vendent toute leur production aux grandes raffineries. Ils ne peuvent pas en faire du *gur*. Des agents spéciaux du gouvernement, appelés *Sugar Commissioners*, vérifient que ce contrat soit respecté. En effet, cet autoritarisme du développement a été avalisé par la Cour suprême de l'Inde. Un agriculteur qui voulait transformer toute sa canne à sucre en *gur*, a reçu l'ordre d'un commissaire au sucre de déposer sa récolte dans une grande sucrerie. Puisqu'il ne s'est pas plié à cette injonction, l'affaire a été portée devant la Cour suprême. Et la Cour a confirmé les ordres du commissaire au sucre.

Cependant, lorsqu'on examine de plus près les *qualités* des deux procédés et de leurs produits finaux, une impression différente se dégage. On découvre alors comment la science moderne met en valeur certaines qualités à l'exclusion d'autres et comment l'adoption aveugle de ses procédés peut nous amener à privilégier des valeurs erronées. Il a été démontré et prouvé depuis longtemps que le sucre blanc n'est pas bon pour la santé. Les processus physiologiques impliqués dans l'assimilation du sucre blanc finissent par porter atteinte à la santé du consommateur. De plus, le corps humain n'a pas un besoin physiologique de sucre blanc en

tant que tel. Il est reconnu que le sucre blanc n'est, après tout, rien d'autre que des calories vides. En revanche, le *gur* est un aliment. Il contient non seulement du sucre, mais aussi du fer, des vitamines et des minéraux essentiels.

Ainsi, si l'on compare les rôles physiologiques des deux sucres, le *gur* apporte une contribution positive au bien-être de l'être humain, contrairement au sucre blanc. La comparaison purement technique des procédés de production du sucre blanc et du *gur* ne fait pas apparaître cette contribution, car la vision – biaisée – de la science moderne ne se préoccupe que de la conversion efficace de l'énergie. Le procédé de production du sucre blanc est tout simplement présumé être techniquement plus « efficace » que celui utilisé pour la production du *gur*. La question de savoir s'il vaut la peine de produire quelque chose de nocif pour la santé humaine et qui pollue également l'environnement (chaleur résiduelle et effluents) n'est pas pris en considération dans cette conception de l'« efficacité » [7].

La conférence internationale sur le rôle de la science dans le développement des nouveaux États, qui s'est tenue en août 1960 en Israël, symbolise néanmoins le nouveau statut recherché pour la science moderne par les élites dirigeantes du Tiers-Monde. Lors de cette conférence, S.E. Imoke, ministre des finances du Nigeria oriental, à déclaré à l'assistance :

> « Nous ne demandons pas la Lune et nous ne sommes pas impatients d'y faire un voyage avec vous. Tout ce que nous voulons, c'est vos conseils, votre aide et votre coopération dans nos efforts pour recueillir les trésors que nos terres recèlent, afin que nous puissions dépasser la survie et vivre dans l'abondance. » [8]

Remanier la société

La volonté de faire progresser la grande industrie en Occident s'est accompagnée d'un projet tout aussi puissant visant à réorganiser la société selon des principes scientifiques (c'est-à-dire « efficaces »). Auguste Comte en avait défini les grandes lignes. Sa conception de l'application des principes issus des Lumières –

[7] Pour plus de détails, voir Claude Alvares, *Science, Development and Violence*, New Delhi, Oxford University Press, 1995.
[8] Ruth Gruber (éd.), *Science and the New Nations*, Londres, Andre Deutsch, 1963, p. 34.

empirisme, rationalité et science –, à la société humaine dans ses moindres détails a déjà eu une influence considérable sur les sociétés dites avancées.

Une vision similaire à celle d'Auguste Comte s'est propagée avec l'indépendance politique des nations du Tiers-Monde. La science (l'instrument universel) s'est vue confier le rôle de promettre des niveaux de bien-être matériel insoupçonnés aux soi-disant pauvres de la planète.

Le personnage le plus connu ayant porté cette vision du monde était Jawaharlal Nehru, le premier Premier ministre de l'Inde indépendante. Aucun dirigeant du Tiers-Monde n'était aussi amoureux que Nehru des promesses associées à la science moderne. Pour lui, le développement et la science étaient synonymes. La conception originale d'Auguste Comte se révèle de manière frappante dans l'insistance de Nehru sur le « tempérament scientifique » [9] comme condition *sine qua non* du progrès matériel. Dans son ouvrage *Discovery of India* (1946), la science et la science seule :

> « peut résoudre les problèmes de la faim et de la pauvreté, de l'insalubrité et de l'analphabétisme, de la superstition et de l'abrutissement par les coutumes et les traditions, du gaspillage considérable de ressources d'un pays riche habité par des gens affamés. »

Il a transmis cette naïveté déconcertante aux principaux bureaucrates du pays. En mars 1958, l'Inde a adopté une résolution sur la politique scientifique, dont voici un extrait :

> « La caractéristique dominante du monde contemporain est la promotion intense de la science à grande échelle, et son application pour répondre aux besoins d'un pays. C'est ce qui, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, a donné à l'homme du commun dans les pays avancés sur le plan scientifique, un niveau de vie et des

[9] Le terme « tempérament scientifique » est défini de manière générale comme « un tempérament modeste et ouvert d'esprit, un tempérament toujours prêt à accueillir de nouvelles lumières, de nouvelles connaissances, de nouvelles expériences, même lorsque leurs résultats sont défavorables aux opinions préconçues et aux théories longtemps chéries » [John Diggle, *The Faith of Science*, 1898]. C'est un mode de vie qui vise à inculquer les valeurs de la pensée scientifique et à chasser la superstition, le sectarisme religieux et toutes les formes de pseudo-science dans les actes de la vie quotidienne. Nehru a popularisé cette expression dans *The Discovery of India* (1946). [D'après l'article *Scientific temper* de Wikipédia ; NdT]

équipements sociaux et culturels autrefois réservés à une très petite minorité privilégiée de la population. La science a entraîné la croissance et la diffusion de la culture dans une mesure jamais atteinte auparavant. Elle a non seulement modifié radicalement l'environnement matériel de l'homme, mais, ce qui est encore plus important, elle a fourni de nouveaux outils de pensée et a élargi l'horizon mental de l'homme. Elle a également influencé les valeurs fondamentales de la vie, et donné à la civilisation une nouvelle vitalité et un nouveau dynamisme.

La science et la technologie peuvent pallier les carences en matières premières en fournissant des substituts ou, en fait, en apportant des compétences qui peuvent être exportées en échange de matières premières. Lors de l'industrialisation d'un pays, il faut payer un lourd tribut à l'importation de la science et de la technologie sous forme d'installations et de machines, de personnel payé au prix fort et de consultants techniques. Un développement précoce et important de la science et de la technologie dans notre pays pourrait donc réduire considérablement la fuite des capitaux au cours de la phase initiale et critique de l'industrialisation.

La science s'est développée à un rythme de plus en plus rapide depuis le début du siècle, de sorte que le fossé entre les pays avancés et les pays en retard s'est de plus en plus creusé. Ce n'est qu'en adoptant les mesures les plus vigoureuses et en consacrant le maximum d'efforts au développement de la science que nous pourrons combler ce fossé. C'est une obligation inhérente à un bon pays comme l'Inde, avec sa tradition d'érudition et de pensée originale et son grandiose héritage culturel, de participer pleinement à la marche de la science, qui est probablement la plus grande entreprise de l'humanité aujourd'hui. » [10]

De même, les auteurs du premier plan quinquennal du pays ont souligné :

« Dans l'économie planifiée d'un pays, la science doit nécessairement jouer un rôle particulièrement important… La planification est la science en action, et la méthode scientifique signifie la planification. »

Ces grandes « vérités évidentes » n'ont cependant pas semblé si évidentes à beaucoup de gens ordinaires du Tiers-Monde, en

[10] The Indian Science Policy Resolution 1958 (texte complet en anglais : Morehouse, *Science in India*, pp. 138-140 [NdA]) a été rédigée par Homi Bhabha, un physicien indien formé à Cambridge, à l'origine du programme nucléaire indien qui débute dès 1948 avec le soutien de l'Occident. [NdT]

particulier aux populations tribales, aux paysans et à d'autres qui ne sont pas encore convertis au paradigme occidental. En fait, si les bénéfices de la science moderne n'étaient pas immédiatement évidents pour eux, le développement ne semblait pas non plus symboliser une meilleure façon d'effectuer les tâches de routine. Au contraire, le développement semblait plutôt être un jeu de dupes pour les gens ordinaires. Il exigeait en fait de leur part de plus grands sacrifices, plus de travail et un travail plus ennuyeux, en échange de moyens d'existence moins assurés. Il exigeait l'abandon de la subsistance (et de l'autonomie qui lui est associée) en échange de la dépendance et de l'insécurité de l'esclavage salarié.

Laissé à lui-même, le développement n'aurait guère progressé à travers le monde. Le fait qu'il ait fini par se mettre en marche n'est dû qu'au pouvoir coercitif des nouveaux États-nations qui, en plus de leur fonction de *contrôle*, assument désormais une fonction de *direction*. Chaque État-nation est intervenu volontairement pour forcer le développement, souvent avec l'aide de la police et des magistrats. Si les citoyens sont à ce point ignorants qu'ils ne peuvent reconnaître par eux-mêmes les « avantages du développement », les nouveaux États n'avaient alors plus d'autre choix que de les « forcer à être libres ».

Le développement s'est fait par la coercition : délocalisations forcées dans des villages *ujamaa* [11], coopératives imposées, et autres subordination dans de nouvelles formes d'organisation « pour leur propre bien ». C'est ce qu'a déclaré Abel Alier, président de la région sud du Soudan, lors d'une discussion de l'Assemblée sur le controversé canal de Jonglei :

> « Si nous devons conduire notre peuple au paradis avec des bâtons, nous le ferons pour leur bien et celui de ceux qui viendront après nous. » [12]

L'État moderne ne conçoit pas, et accepte moins encore, le droit des peuples à ne pas être développés.

---

[11] *Ujamaa* est un mot swahili signifiant littéralement « familialisme », et qui constitue la base du socialisme africain appliqué à la Tanzanie par le président Julius Nyerere à partir de l'indépendance en 1967. Cette politique de développement social et économique a consisté en la création de communautés agricoles villageoises et la collectivisation de toutes les capacités productives locales. [NdT]

[12] Cité dans E. Goldsmith and N. Hildyard, *The Social and Environmental Effects of Large Dams*, Wadebridge, Wadebridge Ecological Centre, 1984, p. 18.

Nous devons reconnaître que l'engagement de l'État en faveur du développement découle de son engagement égal envers la science moderne. La science était la solution idéale parce qu'elle prétendait pouvoir *remodeler* la réalité. Elle a redéfini et inventé des concepts et des lois, et donc aussi reconstruit la réalité. Elle a élaboré de nouvelles théories sur le fonctionnement de la nature, ou plus exactement sur la façon dont elle *devrait* fonctionner.

Ni l'homme ni la nature n'ont été épargnés par un développementalisme nourri de science et dirigé par l'État. Aujourd'hui, le remodelage de la nature est devenu une préoccupation majeure de l'écologie officielle. Une illustration classique vient de l'approche scientifique de ce que l'on appelle le développement forestier. Les forestiers sont incapables de recréer des forêts naturelles. Mais cela ne les dérange pas. Au contraire, ils redéfinissent les forêts comme des plantations, et pratiquent des monocultures sous le label de la foresterie scientifique. La nature est ainsi remplacée par un substitut de qualité inférieure. En réalité, le reboisement tel qu'il est conçu par la science moderne devient la déforestation de la nature.

L'État revendique son droit à « développer » l'homme et la nature sur la base d'une vision du progrès élaborée dans des plans établis par la science moderne, elle-même un produit culturel de l'Occident. Le peuple n'a d'autre rôle que celui de spectateur ou de rouage dans cette « grande aventure ». En échange, certains ont le privilège de consommer les merveilles technologiques qui résultent de l'union enivrante du développement et de la science. Aux yeux d'un État condescendant, il s'agit là d'une compensation suffisante pour le renoncement à leurs droits naturels. Quant à ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas collaborer, ils perdent leurs droits. Ils peuvent être déplacés vers la sphère des ressources exploitables, et leurs ressources naturelles transférées à la grande industrie.

Un penchant totalitaire

L'idée démocratique reste le seul élément disponible pour potentiellement contrer ces deux oppressions de la modernité. Car les démocraties sont fondées sur le principe des droits fondamentaux de l'homme. Cependant, ce potentiel de lutte contre le totalitarisme de la modernité a été miné.

Nous avons étudié les liens congénitaux entre la science moderne et le développement, et les préjugés implicites de la science contre la nature et la production artisanale. Nous avons également examiné comment les nouveaux États-nations, engagés massivement dans le développement, ont trouvé dans cette science un instrument attrayant pour leur projet de remodeler leur peuple à l'image de ce qu'ils croyaient être une forme avancée de l'homme.

Ces deux caractéristiques de la relation science/État ont indirectement sapé les droits naturels de l'homme. Dans un premier temps, la science a rejeté les techniques traditionnelles et les processus naturels comme étant de valeur inférieure ou marginale, permettant ainsi à la grande industrie (capitaliste ou étatique) de les remplacer par des dispositifs fournis par la science. Pourtant, dans l'histoire de l'humanité, du moins jusqu'aux révolutions scientifiques et industrielles, les connaissances techniques nécessaires à l'existence étaient restées pour la plupart non-centralisées et radicalement dispersées. Il existait littéralement des millions d'arts et de techniques – tous utilisant une grande variété de connaissances accumulées et produisant un nombre considérable de biens, d'idées culturelles et de symboles issus de la riche diversité de l'expérience humaine, basés principalement sur l'exploitation de processus à température ambiante. À bien des égards, cette diversité technique de l'espèce humaine était plus ou moins parallèle à la diversité génétique de la nature elle-même.

Dans un deuxième temps, la conception même de ce qui constitue la normalité humaine a elle-même été redéfinie. Les gens ont perdu le droit de prétendre qu'ils pouvaient penser et agir comme des êtres humains compétents à moins de subir l'endoctrinement requis par la modernité. On supposait *a priori* qu'ils étaient déficients en tant qu'êtres humains et qu'ils devaient être remodelés. Comme l'a noté la résolution de politique scientifique citée plus haut :

> « Les énormes ressources en main-d'œuvre de l'Inde ne peuvent devenir un atout dans le monde moderne que si elles sont formées ou éduquées. »

Si, durant ce processus, ces « ressources humaine » sont devenus de pâles caricatures des êtres humains dans les cultures plus vigoureuses, il n'y a pas lieu de s'inquiéter. La science et ses experts

décideraient de la manière dont les êtres humains seraient élevés, formés, divertis, et de ce qu'ils devraient consommer.

Cela n'est pas trop difficile à réaliser pour la science moderne, principalement parce qu'elle prétend être associée non seulement à une plus grande efficacité, mais aussi à un plus grand pouvoir explicatif. Qui plus est, elle prétend que son pouvoir explicatif est supérieur à tout ce qui a été obtenu auparavant dans l'histoire, parce qu'elle est la seule à être objective et donc impartiale. L'objectivité est facile à associer à l'égalité et à la démocratie, car la neutralité est bénéfique pour tous. (La partialité des formes monarchiques d'administration, par exemple, étaient notoires). La science moderne semblait donc parfaitement adaptée aux démocraties modernes.

Implicitement, tout ce qui n'est pas « scientifique » est déprécié, considéré comme subjectif et arbitraire, et pouvant difficilement devenir le fondement d'une politique publique.

La révolution dite scientifique du XVIIe siècle a constitué un tournant dans la réflexion sur la pensée. Cette révolution a réussi à instaurer un consensus général selon lequel, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, les êtres humains avaient réussi à mettre au point une méthode d'acquisition des connaissances aussi fiable que celle procurées par les écritures révélées. Cette méthode était si solide que les connaissances acquises ainsi étaient indiscutables quant à leurs applications pratiques. C'est cette prétention qui allait bientôt entrer en conflit avec les droits naturels de l'homme.

Les connaissances incontestables que la science est censée offrir ont été maintenues en dehors de l'arène politique : elles n'étaient en aucun cas la résultante d'une négociation ou d'un choix. En fait, la liberté de choisir la connaissance scientifique comme une option parmi d'autres systèmes de connaissance avait disparue. La connaissance scientifique était une évidence. Il n'est plus possible de rejeter ses affirmations, comme on était libre (et souvent encouragé) de rejeter les affirmations de la religion ou de l'art. L'individu qui refuse d'accepter la vision scientifique du monde risque d'être étiqueté non seulement comme ignorant, mais aussi comme obscurantiste, déviant ou irrationnel.

Il y a deux points importants ici. Premièrement, des êtres faillibles, dotés d'un instrument tout aussi faillible, la raison, revendiquaient désormais une méthode infaillible pour générer et certifier la connaissance. Deuxièmement, la rationalité elle-même était réduite à rien de plus qu'une rationalité scientifique étroite et partiale qui a très peu à voir avec la façon dont l'esprit humain pense réellement, mais beaucoup à voir avec la façon dont certaines personnes estiment que l'esprit devrait penser [13].

Nous devons reconnaître que, dans sa course au pouvoir, la science occidentale moderne ne pouvait guère se permettre d'être timorée quant à la nature de ses prétentions. Elle était contrainte par ses propres prémisses de concentrer et d'arbitrer tous les épistèmes [14], et de prétendre le faire de manière impersonnelle. À mesure que le besoin de certification s'accroissait, la science moderne devenait moins démocratique et l'accès à la connaissance elle-même devenait une question de privilège et de formation spéciale. Le profane était désormais considéré comme un réceptacle vide que l'on remplissait avec le contenu de la science. Il devait renoncer à son propre savoir et à ses droits à la connaissance.

Il y a là un autre curieux paradoxe. La raison scientifique opére selon une logique prétendument indépendante des facteurs personnels ou des aléas. Elle vise la formulation de lois existant indépendamment des personnes. Pourtant, ceux qui établissent ces lois sont des personnes qui souvent ont un intérêt direct dans le pouvoir de la science, et qui en dépendent pour leur existence. Des individus faillibles exploitent ainsi le prestige associé à leur discipline pour obtenir une part du pouvoir politique. La

---

[13] La méthode scientifique a été conçue par et pour la physique, l'étude des objets considérés comme inertes et morts. Les « lois de la nature » qu'elle permet de formuler sont avant tout fondées sur une causalité linéaire simple (une cause déterminée engendre un effet précis). Les dispositifs techniques et les machines qu'elle permet en retour d'élaborer sont essentiellement des systèmes de contraintes produisant de manière répétitive et régulière un travail déterminé une fois pour toutes par son concepteur. En réalité, fort peu de phénomènes observables dans la nature ou la vie sociale répondent à de telles spécifications. Le domaine de validité de la méthode des sciences est finalement fort étroit. [NdT]

[14] Ensemble des connaissances scientifiques, du savoir d'une époque et ses présupposés. Pour utiliser le vocabulaire de Michel Foucault (*Les Mots et les Choses*, 1966), un épistémè est une parole désignée par son temps comme l'expression de la vérité. [NdT]

délibération est de plus en plus subrepticement remplacée par les présupposés partagés par le nouveau clergé scientifique.

Ceci, bien sûr, est radicalement opposé au fonctionnement démocratique où des droits univoques et universels sont attachés aux individus parce qu'ils sont tous membres de l'humanité. Ils incluent le droit de revendiquer un savoir véritable et le droit de rejeter un savoir impersonnel. Un droit qui, en d'autres termes, inclut la capacité de certifier sa propre expérience. Sous la nouvelle tyrannie de la science moderne, ces droits ont d'abord été attaqués, puis écrasés, et les gens ordinaires n'ont plus été considérés comme capables, par le fruit de leur propre activité, de dispenser ou de recueillir une connaissance vraie et certaine du monde. Ce droit politique a été retiré à tous ceux qui tombent sous le coup de la dictature de la science. En fait, pour les classes dirigeantes qui estimaient que les droits de l'homme avaient été démocratisés trop rapidement, ou sans nécessité, la science offrait désormais un instrument leur permettant de reprendre d'une main ce qu'elles avaient été contraintes de céder de l'autre.

Ainsi, la planification, la science et la technologie – la technocratie – sont devenues les principaux moyens d'usurper les droits du peuple dans les sphères de la connaissance et de la production, de rejeter le droit du peuple à créer des connaissances et de restreindre son droit d'intervention dans les questions d'intérêt public ou affectant sa propre subsistance et sa survie.

La non-négociabilité de la science moderne, l'objectivité tant vantée de la connaissance scientifique, l'apparente neutralité de ses informations, tout cela semblait être des caractéristiques positives pour la plupart des hommes raisonnables et éduqués de différentes religions, valeurs et nations. La rationalité, l'esprit scientifique et l'éducation moderne semblaient des atouts indiscutables et nécessaires à la vie humaine.

Cependant, alors que la science elle-même a fait progresser ses connaissances par la contestation, par le choc des hypothèses, elle a catégoriquement rejeté toute contestation venant de l'extérieur, que cela concerne son contenu, ses méthodes ou sa rationalité.

Le caractère non négociable des hypothèses, des méthodes et des connaissances scientifiques est devenu un mythe puissant, élaboré au cours de plusieurs siècles, entretenu par une ignorance feinte de

la part de ses propagandistes quant à la manière dont la science a effectivement réalisé son ascension et acquis sa position apparemment inattaquable.

Le savoir scientifique – se prétendant au-dessus des émotions, des classes sociales, des communautés, des langues, des religions et des frontières – est devenu l'instrument privilégié et principal de transformations, qui non seulement prétendent être supérieures aux intérêts particuliers, mais, plus important encore, sont applicables à tout le monde. Jamais, en effet, il n'y a eu autant d'accord entre les intellectuels de tant de nations, qu'ils soient libéraux, communistes, réactionnaires, gandhiens, conservateurs ou même révolutionnaires : tous ont succombé à la tentation totalitaire de la science.

Ce que nous avons dit concernant la relation de pouvoir de la science moderne avec les épistémologies autres est également vrai pour la technique. Le développement fondé sur la science a fini par constituer une puissance dynamique (activement colonisatrice), compromettant les possibilités de survie de masses humaines de plus en plus grandes. Dans l'ensemble, ce développement a trouvé le savoir du peuple compétitif et donc offensif. Et comme il avait une attitude méprisante à l'égard des savoirs populaires, il a également traité les droits des gens à utiliser les ressources à leur manière avec peu de respect.

Plus important encore, l'intérêt de l'État moderne pour ce développement devait lui-même beaucoup à la recherche constante de moyens d'entraver, d'éroder et souvent de diminuer considérablement l'autonomie personnelle, la créativité et la liberté politique. Dans une démocratie, les gens peuvent se gouverner eux-mêmes, mais ils peuvent difficilement y parvenir si dans le même temps leurs gouvernements tentent sérieusement de les diriger et de s'y substituer avec succès.

Une fois les droits épistémologiques des gens ordinaires dévalorisés, l'État pouvait utiliser des critères prétendument scientifiques afin de supplanter ces droits avec les représentations et les besoins qu'il promouvait et définissait officiellement.

La propagande de la science, selon laquelle elle seule fournit une description valable de la nature, a été transformée en une matraque avec laquelle on peut réprimer les descriptions non-scientifiques et

populaires de la nature. Les divers « mouvements de science populaire » en Inde ont pris cette tâche très au sérieux, en opérant à l'instar d'une institution non officiel, tentant courageusement de remplacer le savoir du sorcier ou du tantrique du village par la barbarie des traitements par électrochocs ou des lobotomies de la science moderne.

Cette expansion du domaine de l'épistémologie scientifique a entraîné la privation la plus durable des droits épistémologiques des autres. La politique de l'État, vouée exclusivement a cette épistémologie, a maltraité ou ignoré les épistémologies autres. En médecine, pour ne prendre qu'un exemple, le préjugé contre les pratiques de soins autochtones en faveur de l'allopathie importée n'a guère besoin d'être documentée.

Tous les empires sont intolérants et génèrent de la violence. L'arrogance épistémologique de la science l'a conduite à se substituer activement aux alternatives existantes, en superposant à la nature des processus nouveaux et artificiels. Naturellement, cela a engendré une violence sans fin et des souffrances endémiques, car les représentations de la science moderne se sont assises de manière maladroite et inappropriée sur les systèmes naturels. Ainsi, tout comme les Européens ont éliminé des millions d'Indiens d'Amérique du Nord et du Sud et d'autres populations indigènes ailleurs pour faire une place à leur propre peuplements, et tout comme leur médecine a déraciné d'autres médecines, et leurs semences ont remplacé d'autres semences, leur projet de connaissance appelé science moderne a tenté de ridiculiser et d'éliminer les autres façons de voir, de faire et d'avoir.

La connaissance est un pouvoir, mais le pouvoir est aussi une connaissance. Le pouvoir décide de ce qui est connaissance et de ce qui ne l'est pas. C'est ainsi que la science moderne a effectivement tenté faire disparaître les différentes manières d'interagir avec les hommes, la nature et le cosmos, non fondées sur la compétition. Elle a guerroyé pour vider la planète de tous les courants d'épistémè divergents afin d'affirmer l'hégémonie sans partage de son propre ensemble de règles et de conceptions ; ces dernières étant clairement liées aux impulsions agressives de la culture occidentale.

C'est une illusion de penser que la science moderne a élargi les possibilités d'une réelle connaissance. En réalité, elle a raréfié le

savoir. Elle a repoussé certaines frontières, en a éliminé ou verrouillé d'autres. Ainsi, elle a en fait restreint les possibilités d'enrichissement des connaissances accessibles à l'expérience humaine. Elle a semblé générer une explosion phénoménale de la quantité d'informations. Mais l'information est de l'information, pas de la connaissance. Le mieux que l'on puisse dire de l'information est qu'elle n'est que de la connaissance sous une forme parcellaire, dégradée et déformée. La science aurait dû être comprise de manière critique non pas comme un instrument permettant d'étendre les connaissances, mais comme un moyen de coloniser et de diriger l'orientation des connaissances, et par conséquent le comportement humain, dans une voie droite et étroite propice à la réalisation de son projet de domination.

La défaite est-elle pour autant totale ? Non. La planète n'a pas partout succombé à la science moderne. En effet, les symboles extérieurs de la science – agroalimentaire, réacteurs nucléaires, barrages gigantesques – font face à une révolte à travers le monde. Et si ceux qui ont goûté aux fruits vides de la science moderne ont perdu leurs illusions, d'autres ont carrément refusé de les goûter. Des millions d'agriculteurs, par exemple, refusent les souches de riz modernes fabriquées par les centres de recherche génétiques contrôlés par l'agrobusiness. Les citoyens de toute la planète refusent la médecine allopathique moderne à des degrés divers. Des millions de gens ordinaires refusent de vivre selon les valeurs dénaturées (et dénaturantes) associées à la science moderne.

Dans un pays comme l'Inde, quarante années de promotion par l'État de la science et de toutes ses réalisations n'ont pas permis de redorer sa réputation chancelante. En 1976, le Premier ministre Indira Gandhi a fait de la propagation du « tempérament scientifique » l'un des devoirs fondamentaux des citoyens indiens, et a modifié la constitution en conséquence. Malgré cela, le sentiment de crise est encore plus fort au sein de la communauté scientifique indienne, qui se trouve chaque décennie de plus en plus en décalage avec les principales préoccupations de la société indienne.

Ce sentiment d'échec a irrémédiablement paralysé une grande partie des efforts visant à faire entrer l'Inde dans la camisole de force que lui a préparée le projet de la science moderne. Les populations des sociétés non occidentales ne se contentent pas de

ne pas participer à ses principaux projets, elles manifestent leur indifférence envers l'Occident et ses créations.

Dans de nombreuses régions, la non-coopération est devenue agressive. Des personnes, des groupes, des villages ont ouvertement rejeté le développement modernisateur et ont obstinément préservé leurs modes de vie, leurs relations à la nature et les arts de la subsistance. La révolte contre le développement est nécessairement, à un autre niveau, une révolte contre la science moderne et la violence qu'elle symbolise. C'était le point de vue du Mahatma Gandhi. Elle finira par devenir le point de vue de ceux qui s'intéressent à la protection des droits naturels de l'homme et de la nature partout dans le monde.

Claude Alvares est rédacteur en chef de *Other India Press* et directeur de la Fondation Goa, un groupe de surveillance de l'environnement. Son journalisme d'investigation en Inde, qui couvre les gaffes du développement, de la construction de barrages à la privatisation des semences, lui a valu un large lectorat. Il est l'auteur de : *Science, Development and Violence* (1991), *Decolonizing History: Technology and Culture in India, China and the West* (Zed Books, 1991) et *The Organic Farming Source Book* (2009). Il vit à Goa en Inde.

Pour en savoir plus

L'attaque vigoureuse du Mahatma Gandhi contre la prétention de la science moderne à la vérité est dans M.K. Gandhi, "Hind Swaraj", dans *Collected Works of Mahatma Gandhi*, Delhi : Government of India, vol. 4, pp. 81-208, a été très importante pour moi [voir la brève présentation ci-dessous ; NdT].

Quelques décennies plus tard, un esprit proche, Lewis Mumford, a analysé des tendances similaires et a souligné la violence inhérente à la science dans L. Mumford, "Reflections", in *My Works and Days*, New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1979, et, bien sûr, dans *The Myth of the Machine*, New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1964. Parmi les enquêtes plus récentes sur les limites épistémologiques de la science, voir par exemple P. Feyerabend, *Against Method : Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londres : Verso, 1975, ou K. Hubner, *Critique of Scientific Reason*, Chicago : University of Chicago Press, 1985. Il est également intéressant de consulter L. Fleck, *Genesis and Development of a*

Scientific Fact, Chicago : University of Chicago Press, 1979, un essai précoce (écrit en 1936) sur la science en tant que construction sociale.

Le lien pervers entre science et développement a été exploré dans A. Nandy (ed.), *Science, Hegemony and Violence : A Requiem for Modernity*, New Delhi : Oxford University Press, 1988, et par moi-même dans C. Alvares, *Science, Development and Violence*, New Delhi : Oxford University Press, 1992. J'ai trouvé très pertinent l'ouvrage fondamental de C.V. Seshadri, *Development and Thermodynamics*, Madras : Murugappar Chettiar Research Centre, 1986, et aussi J.P.S. Uberoi, *Science and Culture*, New Delhi : Oxford University Press, 1978. Pour deux études de cas en Inde, voir D. Sharma, *India's Nuclear Estate*, New Delhi : Lancers, 1983, et V. Shiva, *The Violence of the Green Revolution : Ecological Degradation and Political Conflict in Punjab*, Penang et Londres : Third World Network et Zed Books, 1991.

Des critiques étonnantes de la science ont été formulées par de talentueux cultivateurs de la vie. Dans le domaine de l'agriculture, il y a M. Fukuoka, *The One Straw Revolution*, Hoshangabad : Friends Rural Centre, 1985, et dans le domaine de la santé, M. Kothari et L. Mehta, *Cancer: Myths and Realities*, Londres : Marion Boyars, 1979, et *Death*, London : Marion Boyars, 1986. I. Richards, *Indigenous Agricultural Revolution : Ecology and Food Production in West Africa*, London : Hutchinson, 1985, témoigne de la pertinence des connaissances indigènes en matière de culture, tandis que F. Apffel-Marglin, "Smallpox in Two Systems of Knowledge", in F. Apffel-Marglin et S. Marglin, *Dominating Knowledge*, Oxford : Clarendon Press, 1990, pp. 102-144, montre la logique culturelle interne d'une manière non scientifique de voir la variole. Par ailleurs, il existe évidemment une longue histoire de la science non occidentale. Grâce au travail monumental de J. Needham et al, *Science and Civilization in China*, vols 1-7, Cambridge : Cambridge University Press, 1954, on dispose d'un riche matériel sur la Chine ; tandis que Dharampal, *Indian Science and Technology in the 18th Century*, New Delhi : Impex, 1971, met en lumière le patrimoine indien de connaissances avant la colonisation. S. Goonatilake, *Aborted Discovery : Science and Creativity in the Third World*, London : Zed Books, 1983, traite des tentatives et des difficultés à redéfinir la science dans une perspective non occidentale.

Mais aucune œuvre académique ne peut être aussi convaincante que l'expérience humaine. Pris dans la cosmologie villageoise quotidienne, il n'a pas fallu longtemps pour que les écailles me tombent rapidement des yeux. Si l'on tente de vivre près des paysans ou dans le giron de la nature, la science moderne est perçue différemment : comme vicieuse, arrogante, politiquement puissante, gaspilleuse, violente, indifférente aux autres voies. La vie à Thane, un village situé au nord-est de l'État de Goa, sur la côte ouest de l'Inde, et depuis six ans à Parra, un village côtier plus accessible, m'a suffisamment instruit pour voir à travers les nouveaux vêtements de l'empereur.

Traduit par Jacques Hardeau, février 2022.

Quel est le propos de Hind Swaraj *?*

Le titre le dit : c'est l'auto-gouvernance (swaraj) de l'Inde (hind). En 1909, l'Indian National Congress, la formation politique qui orchestre la résistance des Indiens au pouvoir colonial britannique, demande le swaraj (home-rule). Membre de l'Indian National Congress, Gandhi adhère à ce programme. Il a toutefois du swaraj une vue toute personnelle : il est convaincu qu'il ne suffira pas aux Indiens de chasser les colonisateurs pour recouvrer leur indépendance, il leur faudra encore se débarrasser du type de civilisation que le gouvernement britannique représente : « Si l'Inde copie l'Angleterre, j'ai la ferme conviction que ce sera sa ruine » (p. 90). Cette « civilisation » à rejeter, c'est celle du progrès : « L'Inde n'a pas été écrasée par les Anglais, mais par la civilisation du progrès » (p. 103). Chapitre après chapitre, Hind Swaraj se lit comme une mise en garde contre les effets délétères de ce qui passe pour du progrès, mais, en réalité, asservit l'humanité, la détourne de l'essentiel. Gandhi dénonce successivement les chemins de fer, les avocats, les médecins, les machines, les villes, le système scolaire, l'armée. Selon lui tout cet échafaudage de la civilisation moderne a développé chez les Indiens l'esprit de compétition, l'individualisme, la violence, et a conduit à l'exploitation économique des plus pauvres. Il lui oppose une alternative, un autre type de civilisation, et le programme d'action pour faire de celle-ci une réalité. Cette autre civilisation s'enracinera dans le mode de vie de ceux qui n'ont pas été touchés par la civilisation moderne, dans le monde des millions d'Indiens vivant dans les villages. Elle ignorera l'intouchabilité et se fondera sur l'unité de tous les Indiens, qu'ils soient hindous ou musulmans.

Gandhi, *Hind Swaraj*. L'émancipation à l'indienne, édition établie par Suresh Sharma et Tridip Suhrud. Traduit du goujarati, de l'anglais et de l'hindi par Annie Montaut, Paris-Nantes, Fayard/Institut d'études avancées de Nantes, coll. « Poids et mesures du monde », 2014, 222 p., préface de Charles Malamoud, introduction par Suresh Sharma.

https://journals.openedition.org/assr/28240

Otto Ullrich

Technologie

Le célèbre discours de Harry S. Truman du 20 janvier 1949 peut être considérée comme la proclamation officielle de la fin de l'ère coloniale. Il a annoncé un plan de croissance économique et de prospérité pour le monde entier, incluant explicitement les « zones sous-développées ».

> « Nous devons nous lancer dans un nouveau programme audacieux pour mettre les bénéfices de nos avancées scientifiques et de nos progrès industriels au service de l'amélioration et de la croissance des zones sous-développées. […] Le vieil impérialisme – l'exploitation pour le profit de la métropole – n'a pas sa place dans nos plans […] Une production accrue est la clé de la prospérité et de la paix. Et la clé d'une production accrue est une application plus large et plus vigoureuse des connaissances scientifiques et techniques modernes. » [1]

Une plus grande prospérité exige une augmentation de la production, et une production accrue nécessite une technologie scientifique – depuis lors ce message a été repris dans d'innombrables déclarations des élites politiques de l'Ouest et de l'Est. John F. Kennedy, par exemple, a demandé avec insistance au Congrès, le 14 mars 1961, d'être conscient de sa tâche historique et d'autoriser les moyens financiers nécessaires à l'Alliance pour le progrès :

> « Dans toute l'Amérique latine, des millions de personnes luttent pour se libérer des liens de la pauvreté, de la faim et de l'ignorance. Au Nord et à l'Est, ils voient l'abondance que peut apporter la science moderne. Ils savent que les outils du progrès sont à leur portée. » [2]

Avec l'ère du développement, la science et la technologie ont occupées le devant de la scène. Elles étaient considérées comme la

---

[1] H. Truman, Inaugural Address, Washington DC, 20 janvier 1949.
[2] J.F. Kennedy, Special Message to the Congress, Washington DC, 14 mars 1961.

raison de la supériorité du Nord et la garantie de la promesse de développement du Sud. En tant que « clé de la prospérité », elles devaient ouvrir la voie à l'abondance matérielle et, en tant qu' « outils de progrès », conduire les nations du monde vers les hautes terres ensoleillées de l'avenir. Il n'est pas étonnant que pendant des décennies, de nombreuses conférences dans le monde entier, et en particulier aux Nations unies, se soient focalisées, dans un esprit d'espérance quasi religieuse, sur les « puissantes forces de la science et de la technologie ».

Un tel message de solidarité mondiale semblait enfin laisser derrière lui les traces sanglantes du colonialisme. Les premiers conquérants ne s'étaient-ils pas transformés en généreux donateurs prêts à partager les instruments de leur richesse avec les pauvres ? Il semblait que l'époque où les blancs avaient marchés pour forcer les païens à suivre le chemin du salut chrétien, les sauvages à se lancer dans la civilisation et les indigènes à s'astreindre à la discipline du travail était révolue. Plus de subordination. Au lieu de cela, les « acteurs du progrès » travaillent ensemble sous la bannière du développement pour tirer profit des progrès scientifiques et technologiques afin que le monde entier atteigne la prospérité.

Et ces espoirs de bénéficier des bienfaits futurs du progrès ont été partagés par presque tous ceux qui, dans ce qu'on appelle le tiers monde, étaient en mesure de s'exprimer. Malgré quelques voix critiques – dont l'une des plus importantes, celle du Mahatma Gandhi – la foi dans un progrès scientifique et technologique créateur de prospérité s'est répandue comme une nouvelle religion universelle sur l'ensemble du globe. En dépit de rechutes et d'incertitudes occasionnelles, la religion du progrès s'est installée si solidement dans l'esprit de la plupart des gens que, même aujourd'hui, en faire la critique risque davantage d'être considérée comme une hérésie incorrigible que comme une voix avertissant d'une fausse route.

Mais un certain nombre de questions fondamentales se posent aujourd'hui. La nouvelle orientation, dans laquelle les « autres » cultures du monde ont été déclarées « pays en développement » et ont bénéficié d'une aide pour renforcer leurs moyens de production, a-t-elle réellement mis fin au colonialisme ? Ou bien notre époque actuelle doit-elle être considérée comme une

nouvelle étape, moins immédiatement reconnaissable, et donc plus efficace, de l'impérialisme occidental ? Si tel est le cas, comment se fait-il que les « pays en développement » aient accepté si facilement le message impérial des bienfaits de la science et de la technologie ? Et trouvent-ils en fait que les promesses de prospérité matérielle par l'importation de technologies modernes se réalisent ? Ou bien apportent-ils simplement dans leurs pays la destruction de la culture, la destruction de la nature et une forme modernisée de pauvreté ? L'hypothèse fondamentale concernant les pays industriels eux-mêmes est-elle seulement valable, à savoir que l'abondance matérielle dans les métropoles occidentales a été créé par la technologie scientifique moderne ? Ou bien a-t-il été alimenté par d'autres sources ? En effet, si la foi dans les effets rédempteurs du progrès technologique est déjà un mythe dans les pays industrialisés, elle pourrait difficilement servir de base à un « concept de développement » dans d'autres cultures.

Avant de parler des effets de la technologie occidentale dans le Tiers-Monde, il faut donc essayer d'avoir une estimation la plus réaliste possible des réalisations de la technologie scientifique moderne dans les pays industriels eux-mêmes.

Livrer les marchandises ?

Peu après la Première Guerre mondiale, le mathématicien et philosophe Bertrand Russell a tenté, dans son livre *Les perspectives de la civilisation industrielle*, de déterminer la fonction de la culture industrielle. Au centre de ses considérations se trouvaient les effets de la science et de la technologie. Il est arrivé à la conclusion suivante : l'application de la science a été « dans l'ensemble incommensurablement nuisible » [3], et elle ne cessera de l'être que « lorsque les hommes auront une vision moins pénible de la vie ». Russell a également affirmé :

> « La science, jusqu'à présent, a été utilisée dans trois buts : pour augmenter la production totale de marchandises, pour rendre les guerres plus destructrices et pour substituer des divertissements insignifiants à ceux qui avaient une certaine valeur artistique ou hygiénique. L'augmentation de la production totale, bien qu'elle ait eu son importance il y a cent ans, est maintenant devenue bien moins

[3] B. Russell, *The Prospects of Industrial Civilization*, New York: Century, 1923, p. 186.

importante que l'augmentation des loisirs et la sage orientation de la production. » [4]

Russell était un observateur itinérant et très sagace de son temps, et il est raisonnable de supposer que cette conclusion était déjà valable à cette date, du moins aux yeux d'un ami informé et raisonnable de l'humanité. Ainsi, lorsqu'on lit ces mêmes lignes aujourd'hui, la conclusion immédiate ne peut être que les habitants des pays industrialisés ont perdu tout sens de la proportion. Rétrospectivement, les effets néfastes de la science dont Russell se plaignait – augmentation de la production totale de marchandises, augmentation du potentiel de destruction de la machine de guerre, mécanisation et massification des activités culturelles – se sont tous amplifiés de manière explosive depuis la Seconde Guerre mondiale.

La réalisation la plus remarquable de la technologie scientifique a sans aucun doute été l'augmentation du pouvoir destructeur de la machine de guerre. Ici, les résultats sont colossaux. La vie sur terre peut s'éteindre presque instantanément plusieurs fois, et pourtant les efforts scientifiques (en argent et en personnel) continuent à se concentrer principalement sur l'augmentation de la productivité de la machine de guerre en matière de tuerie. Ce n'est pas un hasard. Aucun scientifique n'est obligé de faire un tel travail. C'est le perfectionnement de ces « objets » qui suscite le plus grand intérêt dans le cerveau d'un chercheur normalement instruit en vertu d'une logique qui lui est propre.

Une fusée qui poursuit « implacablement » sa trajectoire à travers l'espace, c'est-à-dire sans aucune perturbation, qui peut être guidée avec une grande précision vers une cible prédéterminée pour y libérer des forces de proportions cosmiques à son arrivée – un système technologique aussi puissant figure en tête de liste des produits en adéquation idéale avec la logique des sciences naturelles expérimentales et mathématiques. C'est pourquoi ce n'est pas un hasard si presque toutes les réalisations de pointe de la technologie contemporaine sont rassemblées, par exemple, dans un missile de croisière – technologie informatique ; technologie radio, radar et vidéo ; propulsion des fusées et technologie nucléaire ; métallurgie ; aérodynamique ; logistique et technologie de l'information ; etc.

---

[4] *Ibidem*, p. 187.

De nombreux pays du tiers monde se sont familiarisées, avant tout autre chose, avec ces réalisations de la technologie occidentale. Par le biais des bases militaires des grandes puissances, de leurs propres régimes militaires ou de la mégalomanie de leurs gouvernements, une part substantielle de leurs ressources financières limitées a été, et est encore, dévolue à l'importation de technologies militaires. En outre, une quantité importante instruments de guerre arrivent par le biais de « l'aide militaire au développement ». Je soupçonne, et cela devra faire l'objet un jour d'une enquête plus approfondie, que jusqu'à présent, la plus grande partie de l'aide technologique occidentale a consisté en ces armes destructrices. L'effet de toute cette technologie hautement moderne dans ces pays peut être décrit sans ambiguïté – elle augmente la faim et la misère, elle entrave le développement indépendant et elle protège les régimes corrompus contre les révolutions populaires.

Le chemin secret vers le paradis

Les moyens de production – fondés sur la science et la technologie modernes – qui sont nécessaires à la production de montagnes toujours plus grandes de « biens essentiels » ont pris des proportions gigantesques dans les pays industriels au cours des soixante-dix années qui ont suivi l'analyse de Russell. Presque toutes l'énergie des nations industrielle se concentre toujours plus intensément sur la production, la commercialisation, l'utilisation et l'élimination de « biens essentiels » de toutes sortes. La société industrielle agit ainsi en accord avec son mythe central quant au sens de la vie. En effet, la société européenne moderne a été obsédée avant tout par une idée : par la production de biens matériels, les conditions nécessaires à la bonne vie sont censées avoir été créées ; par le travail, la science et la technologie, le « chemin secret vers le paradis » est censé avoir été ouvert, comme l'a formulé Francis Bacon, l'un des fondateurs théoriques de la modernité, il y a quelque trois cents ans.

Le mythe central de la modernité européenne est aussi une stratégie de salut qui doit s'appliquer au monde entier. Son point de départ est l'hypothèse selon laquelle une application inlassable, un progrès constant dans la production de biens matériels, la conquête ininterrompue de la nature, la restructuration du monde en processus prévisibles, manipulables sur le plan technologique et

organisationnel, produiront automatiquement et systématiquement les conditions du bonheur humain, l'émancipation et la rédemption de tous les maux.

Cette hypothèse « a ensorcelé l'idée que l'on se fait de la modernité », selon la brillante expression de Jürgen Habermas. Elle est aujourd'hui reconnaissable comme « la grande illusion de notre temps ». La technologie scientifique est un rêve de bonheur sans sacrifice. La technologie réalise ce rêve « en réprimant le sacrifice et en rendant le bonheur vain » (Günther Ortmann). Grâce à l'évolution des forces de production scientifiques, un développement plus élevé de l'humanité est censé s'ensuivre. Les pays industriels ont d'abord appliqué cette idée de développement à eux-mêmes. On peut donc parler avec raison d'une colonisation interne de la culture européenne par l'industrialisation.

L'opinion des observateurs les plus critiques et les plus clairvoyants de notre époque est que les peuples de l'Ouest doivent eux aussi se libérer de cette colonisation interne. Car l'hypothèse centrale de l'industrialisme, selon laquelle le développement incessant des moyens de production créera les conditions d'une vie meilleure, s'est révélée fausse. La tentative de satisfaire tout l'éventail des besoins humains par la production et la consommation de marchandises a échoué. Les dimensions de la vie qui sont importantes pour les gens – que ce soit à l'Ouest ou à l'Est, au Nord ou au Sud – telles que les liens d'affection avec d'autres personnes et le sentiment d'estime dans la société, ne peuvent être remplacées efficacement par la consommation matérielle. Les enfants et les personnes âgées, les malades et les handicapés, en particulier, ressentent la froideur sociale résultant de l' « affairement » [*busyness*] de la société industrielle.

De plus, la dynamique de production sans limites de l'industrialisme est si bien organisée que les besoins matériels sont créés plus rapidement que les conditions de leur satisfaction. C'est ainsi qu'apparaît le phénomène des personnes frustrées en permanence, prises dans une spirale sans fin de besoins. Comme les conditions d'existence dans le système industriel ont été réduites à la contrainte persistante et écrasante de devoir vendre sa force de travail en concurrence avec d'autres vendeurs – qui sont eux-mêmes en concurrence avec les machines et la production industrielle –, il en résulte une course effrénée de tous contre tous.

Parallèlement à la spirale sans fin des besoins, l'*Homo industriae* a également été soumis à un stress temporel accéléré, qui laisse peu de place à ses sentiments, à son âme et à ses pensées pour faire face aux occupations pressantes engendrées par le monde du travail.

En fin de compte, cette tentative futile de créer les conditions d'une vie bonne principalement par le développement des moyens de production doit se faire sur la base d'un flux de matériaux, d'énergie et d'information toujours plus élevé, qui pille et détruit la planète. Pour ces raisons et d'autres encore, dans les pays industrialisés, des personnes ont commencé à rechercher une nouvelle voie vers le bien-vivre, qui va au-delà du productivisme et du consumérisme.

Voilà quelques éléments de la critique du mythe industriel, qui ne peuvent être développés plus avant ici, mais sans lesquels on ne peut pas comprendre la technologie moderne. Je voudrais maintenant éclairer un peu plus en détail quelques caractéristiques de la technologie industrielle et, tout d'abord, approfondir la question de sa prétendue haute productivité, longtemps admirée et qui constitue de fait une des raisons de son grand attrait dans le Tiers-Monde.

La richesse par le transfert des coûts

Marx et Engels, également « ensorcelé » par la pensée de la rédemption par le développement des moyens de production, ont failli se pâmer d'admiration devant ce qui était en fait leur ennemi de classe dans le *Manifeste communiste* :

> « Classe au pouvoir depuis un siècle à peine, la bourgeoisie a créé des forces productives plus nombreuses et plus gigantesques que ne l'avaient fait toutes les générations passées prises ensemble. Mise sous le joug des forces de la nature, machinisme, application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, navigation à vapeur, chemins de fer, télégraphes électriques, défrichement de continents entiers, régularisation des fleuves, populations entières jaillies du sol – quel siècle antérieur aurait soupçonné que de pareilles forces productives sommeillaient au sein du travail social ? »

Cette puissante et violente transformation de la société et de la nature nécessitait d'exploiter une source d'énergie jusqu'alors peu utilisée parce qu'elle fumait et puait : le charbon. Le capitalisme industriel a peut-être commencé sur la base du bois comme source

d'énergie [5], mais sans la possibilité d'utiliser une source plus concentrée et abondamment disponible comme le charbon, l'avalanche productive tant admirée par Marx et Engels n'aurait pas eu lieu. Sans les sources de combustibles fossiles, la société européenne serait restée « boisée » malgré tous ses mythes de production. Ou, à tout le moins, sa manie de la production n'aurait pas pu devenir aussi violente et impériale. La dynamique d'expansion du capitalisme industriel se serait heurtée à une barrière naturelle [6].

Mais les combustibles fossiles étaient disponibles et, combinés au mythe de la production, un « régime économique » fut mis en place, qui sera caractéristique du système industriel à partir de ce moment. L'économie n'était plus fondée sur les ressources renouvelables et l'approvisionnement constant en énergie solaire, mais sur la consommation des réserves d'énergie accumulées sous la terre, qui n'avaient pas été créées par ceux qui les utilisaient alors que ces mêmes utilisateurs ignoraient les conséquences [7]. Déjà au début du XIXe siècle, il y avait tellement de charbon brûlé en Angleterre que pour produire l'équivalent de cette énergie fossile toute la surface de l'Angleterre et du Pays de Galles aurait dû être couverte de forêts pour que la consommation d'énergie soit assurée par le renouvellement des arbres.

Actuellement, il y a autant de combustibles fossiles brûlés chaque année qu'il y en a eu de produits sur une période de près d'un million d'années. La part du lion, environ 80 %, est utilisée dans les pays industrialisés, où vivent seulement 25 % de la population mondiale. Cet appétit vorace pour les ressources se manifeste encore plus clairement dans l'exemple des États-Unis : moins de 6 % de la population mondiale y consomme environ 40 % des

---

[5] La révolution industrielle a débuté par un usage plus intensif des différentes formes d'énergie renouvelables, voir François Jarrige et Alexis Vrignon, *Face à la puissance, une histoire des énergies alternatives à l'âge industriel*, éd. La Découverte, 2020 ; NdT.

[6] La limite serait ici autant sociale que naturelle, car les énergies issues du milieu environnant (bois, eau, etc.) nécessitent pour être extraites et mise en œuvre une main d'œuvre qualifiée habitant sur place. Le charbon et plus tard le pétrole, sont des énergies qui permettent de s'en passer. Voir David Noble, *Le Progrès sans le peuple*, éd. Agone, 2016 ; NdT.

[7] Plus exactement, nombreux furent ceux qui avertirent des conséquences, mais ils ne furent pas écoutés ; voir François Jarrige, *Technocritiques, Du refus des machines à la contestation des technosciences*, éd. La Découverte, 2014 ; NdT.

ressources naturelles de la planète. Si l'on étendait ce mode de production industriel et ce mode de vie à tous les habitants de la terre, il faudrait cinq ou six autres planètes comme la terre pour le pillage des ressources et l'élimination des déchets.

L'historien Rolf Peter Sieferle écrit sur cette question :

> « En comparaison des 10 000 années du système agraire traditionnel, le système industriel apparaît comme un paroxysme bref et unique d'intoxication dans lequel les ressources recueillies pendant plusieurs millions d'années sont épuisées en quelques centaines d'années. Cela vaut pour les sources d'énergie fossiles, mais aussi pour les concentrations de minéraux qui sont exploitées et épuisées avec l'aide des premières. Beaucoup d'éléments laissent à penser que ce paroxysme sera suivi d'une mauvaise gueule de bois. » [8]

La consommation des réserves d'énergie fossile menace la vie sur terre de plusieurs façons. Les polluants atmosphériques libérés endommagent les plantes et détruisent l'équilibre de l'atmosphère protectrice de la terre. La « vision de la vie centrée sur l'énergie » (Bertrand Russell) ne peut prétendre que tout est matière première et la transformer en « biens essentiels » qu'avec l'aide des combustibles fossiles. Ce faisant, les ressources de la terre sont transformées à un rythme toujours plus rapide en déchets le plus souvent toxiques. La frénésie de production de l'industrie pétrochimique, en particulier, qui fournit tous les plastiques dont, paraît-il, nous ne pouvons pas nous passer, produit une quantité gigantesque de pollution non biodégradable sous forme de composés hydrocarbonés synthétiques qui menacent durablement la vie sur toute la terre. Il est déjà possible de déterminer à partir de la chair d'un pingouin du pôle Sud quelles substances sont utilisées dans la moitié nord du globe pour engendrer la croissance économique.

C'est le contexte encore mal connu de l'efficacité tant vantée du système industriel et de la prétendue haute productivité de la technologie industrielle. Celles-ci ne sont possibles que par le pillage des acquis préexistants de la nature dont ils ne sont pas responsables (internalisation des soi-disant biens gratuits de la terre) et par le transfert massif des coûts sur la nature, sur le Tiers-Monde et sur les générations futures (externalisation des coûts

---

[8] R.P. Sieferle, *Der unterirdische Wald: Energiekrise und industrielle Revolution*, Munich: Beck, 1982, p. 64.

sous forme de polluants, problèmes de déchets, etc.). Ce système industriel prétendument très productif est en réalité un parasite de la terre, comme on n'en a jamais vu dans l'histoire de l'humanité. Sa productivité est aussi élevée que celle d'un voleur de banque qui a recours à des attaques rapides et violentes pour tenter de se créer une existence prospère au détriment des autres.

Cet état de fait et ses implications, sont encore refoulés de la conscience de la majorité des gens dans les sociétés industrielles. Cela peut être qualifié de mensonge fondamental du système industriel ; la présomption qu'une prospérité matérielle acquise par le pillage et le transfert des coûts a été « créée » par la production industrielle, par la science et la technologie, par les outils de la prospérité eux-mêmes. En outre, sur la base de ce mensonge, se conforte la croyance que les problèmes liés à la destruction toujours plus manifeste de la nature peuvent être résolus uniquement par des moyens technologiques et sans sacrifier cette prospérité, et que l'exportation de ces technologies « productives » permettra également au Tiers-Monde de prendre part à la promesse, bien tardive, de sa prospérité matérielle.

Techniques de pillage

Mais si l'on examine l'une après l'autre les technologies et les « biens essentiels » qu'elles produisent et qui semblent si séduisants, il devient évident qu'elles prennent dans leur immense majorité la forme de techniques de pillage des ressources de la terre et d'externalisation des coûts. C'est le cas des énormes centrales électriques à combustibles fossiles et nucléaires, des avions et des automobiles, des machines à laver et des lave-vaisselle, des usines de production de matières plastiques et des innombrables produits en plastique, de l'agriculture industrialisée et chimique, de l'industrie de « l'amélioration » des denrées alimentaires, de l'industrie de l'emballage, des bâtiments en béton, en acier et en produits chimiques, de la production de papier, etc. Aucune de ces brillantes réalisations de la technologie industrielle ne fonctionne sans la consommation massive de ressources naturelles « gratuites » et sans l'évacuation des déchets, des poisons, du bruit et des odeurs.

Il faut une longue recherche pour trouver partout dans cette gigantesque montagne de procédés et de produits industriels des

exemples qui ne font pas partie du système d'externalisation des coûts et des techniques de pillage, et qui pourraient être recommandés sans réserves au Tiers-Monde. C'est pour cette raison qu'il y a non seulement un débat sur les technologies appropriées [9] pour le Tiers-Monde, mais aussi, depuis des années, une discussion sur les « technologies alternatives » pour les pays industriels eux-mêmes. Le débat critique sur les technologies dans les pays industrialisés a conduit à la conclusion que le seul avenir pour une série de triomphes jadis célébrés du progrès scientifique et technologique réside dans le *renoncement*. La nécessité de renoncer à l'utilisation de l'énergie atomique, à l'industrie du chlore, à la plupart des aspects de la chimie de synthèse, à la dépendance à l'égard de l'automobile et à l'agriculture industrialisée et chimique est devenue une évidence pour les personnes conscientes de l'écologie.

La majorité des produits technologiques industriels ne sont pas généralisables. En tant qu'articles de luxe désirés par une minorité, ils perdent leur valeur d'usage au moment même de leur grande distribution, et leur multiplication les rend généralement responsables des problèmes environnementaux. Par exemple, lorsqu'il n'y a que quelques voitures dans la rue, elles peuvent être des véhicules confortables (et prestigieux) pour leurs conducteurs. Mais déjà dans les pays industrialisés, l'automobile n'est pas généralisable. Bien que seule une fraction des habitants des villes l'utilisent comme moyen de transport quotidien, de nombreuses villes sont déjà étouffées par les gaz toxiques, le bruit et la puanteur. Si, par exemple, la proportion d'automobiles en Chine était égale à celle des pays industrialisés, les réserves de pétrole s'épuiseraient rapidement et l'atmosphère terrestre serait ruinée.

Il en va de même pour presque toutes les autres techniques industrielles qui produisent la prospérité et le confort. Le confort presse-boutons auxquel les Occidentaux se sont habitués et les attentes induscutables des consommateurs comme l'eau chaude courante à portée de la main, les espaces continuellement chauffés

[9] La technologie appropriée (*appropriate technology*) designe dans le monde anglo-saxon le mouvement initié par l'économiste Ernst Friedrich Schumacher en 1973 avec son ouvrage *Small is beautiful, une société à la mesure de l'homme* (éd. Seuil, 1979) qui préconise des choix techniques pour des applications à petite échelle, décentralisés, à forte utilisation de main-d'œuvre, économes en énergie, respectueux de l'environnement et localement contrôlés ; NdT.

ou refroidis, les transports motorisés, les denrées alimentaires du monde entier enveloppées dans du plastique, congelées et toujours disponibles, les montagnes de marchandises dont les gens ont l'impression de ne jamais pouvoir se passer et que le rythme accéléré de la mode transforme de plus en plus vite en montagnes de déchets – cet *American way of life* comme on l'appelle communément, est constitué d'innombrables petits pillages de la nature et de coûts transférés. C'est précisément tout cela qui constitue la prospérité enviée des puissances industrielles, et c'est précisément cette prospérité qui n'est pas généralisable au niveau mondial. Elle ne peut être atteinte que par quelques générations dans quelques pays avant que la terre ne soit pillée à mort et rendue inhabitable.

Le message de Truman, Kennedy et bien d'autres aux « peuples du monde », selon lequel ils pourraient atteindre la prospérité matérielle de l'Occident en reprenant la technologie scientifique occidentale, s'avère donc empiriquement intenable. Les technologies industrielles disponibles pour l'Occident sont presque toutes fondées sur le pillage et le transfert des coûts. Même dans le meilleur des scénarios, ces technologies ne pourraient permettre qu'aux premiers « pays en voie de développement », ceux qui sont capables de se développer le plus rapidement et avant les autres, d'atteindre la prospérité sur le modèle occidental. Pour le reste des peuples de la terre entière, c'est impossible.

L'illusion que la prospérité occidentale a été créée par la science et la technologie – une illusion promue avec une formidable ingénuité par Truman et Kennedy, mais qui n'est pas sérieusement défendable – a récemment été ressuscitée par quelques personnes ayant une foi exceptionnelle dans les nouvelles générations de technologies prétendument capables de « gérer » les nuisances qui en ont résulté. Bien qu'il ait fallu admettre que les technologies existantes entrainent une dégradation massive de la nature, ces optimistes, ou ces charlatans, professent aujourd'hui que des solutions peuvent être mises en œuvre sans rien sacrifier de la prospérité marchande, grâce à une « modernisation écologique » de l'industrie.

Ces nouvelles technologies, qui restent pour la plupart à inventer, sont censées permettre la poursuite d'une prospérité identique à celle des anciennes technologies, mais sous une forme

« écologiquement soutenable ». Par la grâce des pouvoirs miraculeux de la technologie – une nouvelle formule ingénieuse, un nouveau principe, une « percée » technologique – tous les problèmes résultant auparavant du pillage et du transfert des coûts sont maintenant censées être conjurées de manière aussi efficace, économique et, surtout, sans rien perdre de l'abondance marchande.

Le débat sur l'énergie montre à lui seul à quel point tout cela n'est qu'un vœu pieux. Par exemple, les premières applications de l'énergie solaire, qui, en raison des matériaux utilisés sont pourtant encore très loin d'être vraiment soutenables et généralisables, sont repoussés dédaigneusement par l'industrie énergétique comme de simples « compléments » des technologies industrielles, car l'énergie solaire ne peut pas rivaliser avec elles en termes économiques et de quantités produites. Ils ont raison. La quantité d'énergie consommée actuellement ne peut être obtenue à un coût compétitif sur une telle base [10].

Aussi longtemps qu'il n'y aura pas d'institution ou de mécanisme économique capable de présenter aux utilisateurs finaux la facture des coûts transférés, les énergies renouvelables ne pourront pas concurrencer les énergies fossiles. Quiconque croit que la prospérité matérielle peut être obtenue d'une manière soutenable, aussi « efficacement » et « à moindre coût » que ce qui a été possible grâce aux techniques d'externalisation du pillage, est quelqu'un qui s'attend à ce qu'une machine à mouvement perpétuel fonctionnelle soit sur le point d'être inventée.

La civilisation scientifique de l'Occident n'offre guère de technologies véritablement appropriées pour l'avenir, c'est-à-dire humaines et compatibles à long terme avec la nature. C'est pourquoi les espoirs de certains se sont concentrés sur une solution venant d'une toute autre direction. Après qu'il soit devenu évident, dans les années 1970, que le transfert de technologies occidentales vers les pays du Tiers Monde se traduisait principalement par des monocultures, des bidonvilles à grande échelle, la dévastation de la nature, la destruction des cultures et la ruine sociale, il y a eu,

[10] Encore aujourd'hui, le développement des énergies renouvelables est ultra-subventionnés en attendant leur rentabilité, dans un contexte où les énergies fossiles sont de plus en plus difficiles à extraire ; NdT.

notamment en Inde, des initiatives de recherches vers un développement technologique indépendant.

Robert Jungk était encore plein d'espoir lorsqu'il a écrit en 1973 :

> « Nous sommes encore au début du développement de variantes technologiques spécifiquement asiatiques, africaines et latino-américaines. Ce qu'elles ont en commun, malgré les grandes distances géographiques, c'est leur désir de se conformer plus étroitement à la vie et à la nature. La cause de cette situation n'est pas difficile à reconnaître. Elles sont toutes apparues pour protester contre la technologie occidentale mécanique, insensible et standardisée, axée principalement sur la vitesse et le rendement maximal. Il est tout à fait concevable qu'avant la fin du millénaire, des conseillers en développement jaunes, bruns et noirs soient appelés aux sommets de l'industrie dans notre moitié du globe pour montrer à leurs anciens professeurs comment les besoins vitaux peuvent être satisfaits sans gaspillage et sans nuire aux personnes et à l'environnement, sans précipitation et sans aliénation. » [11]

La myopie, une fascination

Cet espoir rencontre actuellement peu de partisans. L'attrait des techniques occidentales « performantes » est écrasant. L'actuel attrait de la technologie occidentale est sans aucun doute étroitement liée à ses deux principales particularités : le transfert des coûts et le pillage.

Le transfert des coûts permet à la technologie moderne d'apparaître sous une forme mystifiée. Elle trompe les sens quant à ses capacités de performance et séduit la raison par une compréhension basée sur des calculs à courte vue. Les coûts sont généralement transférés et dispersés sur des temps et des espaces très considérables. L'horizon spatial et temporel de notre perception est cependant nettement plus proche. Ce que nous savons des niveaux de pollution mesurés, et des coûts à venir ou dans des zones éloignées, reste pour nous abstrait et trop éloigné des réalités perçues actuellement. Il ne touche aucun, ou très peu, des sentiments et des pensées qui déterminent le comportement ici et maintenant. Qui peut imaginer concrètement une demi-vie radioactive de 300 000 ans ? Dans quelle mesure la connaissance

[11] R. Jungk, *Pari sur l'homme, l'optimisme comme défi* [1973], éd. Robert Laffont, 1974.

d'un trou dans la couche d'ozone compte-t-elle par rapport à l'avantage utilitaire, imprimé à nos sens à l'heure actuelle, des boissons fraîches disponibles instantanément à partir du réfrigérateur ou du transport confortable offert par une automobile privée ? La séparation temporelle, spatiale et personnelle des utilités et des coûts – la séparation entre un acte commis maintenant et la souffrance qu'il engendre, ou l'absence de relation entre les avantages qui sont obtenus à titre privé et les inconvénients qui doivent être supportés par la collectivité – est une caractéristique extrêmement attrayante des technologies scientifiques modernes.

De plus, lorsque cela est couplé à l'attitude moderne « consommer et profiter maintenant, payer plus tard », et lorsque « plus tard » signifie en fait « générations futures », alors toute technologie alternative, non mystifiante, qui rend tous ses coûts et inconvénients immédiatement palpables pour l'utilisateur semble très peu attrayante, voire « primitive » [12]. Tant qu'il n'existe pas de procédure permettant d'imputer au présent les coûts transférés découlant de l'utilisation d'une technologie ou d'un produit, toute technologie alternative humaine et adaptée à la nature n'aura aucune chance contre le grand attrait des techniques d'externalisation.

Pour des raisons similaires, la dimension de pillage des technologies occidentales contribue à leur attrait considérable. Instruits par l'école dans le mode de penser occidental et imprégnés de l'idée de la « modernisation » historiquement inévitable, nombreux sont ceux qui, dans le Tiers-Monde, ne comprennent pas pourquoi ils devraient laisser les avantages du pillage des ressources naturelles aux pays industriels. Ils veulent participer à une prospérité instantanée, et exigent donc des centrales nucléaires et des technologies « efficaces » d'exploitation du pétrole. Et ils considèrent l'offre de technologies appropriées, intermédiaires ou douces, comme une tentative de les maintenir insidieusement au stade du « sous-développement ». Les

[12] Comme le signale Robert Jungk dans la citation précédente, la technologie moderne privilégie *la puissance au détriment du rendement*. Un système technique émancipateur ferait le contraire, privilégierait le rendement au détriment de la puissance, utilisant avant tout les ressources locales (en énergie et main d'œuvre) limitées afin d'obtenir un résultat maximal sur le long terme. Dans bien des cas, la traction animale serait alors plus économique qu'un moteur à explosion ; NdT.

partenaires du progrès veulent devenir des partenaires du pillage. Lors d'une conférence internationale sur la protection de l'atmosphère terrestre, alors que les programmes de production à grande échelle de CFC pour les réfrigérateurs chinois étaient considérés comme problématiques, les modernisateurs chinois ont vu les choses tout à fait différemment. Pour eux, il était évident que les Chinois devaient aussi boire leur Coca-Cola glacé, et que celui-ci devait provenir de réfrigérateurs produits de manière rentable avec la technologie des CFC. « Après nous, le déluge ! » est une formule qui peut s'exprimer aussi bien dans les langues de la Chine, de l'Inde ou de l'Afrique.

Si les pays industrialisés ne mettent pas immédiatement en œuvre de manière déterminée et exemplaire un « désarmement » industriel, technologique et économique, un ralentissement des processus de production matériel, des modèles alternatifs et attrayants pour une société fondée sur des *low-tech* [13], un changement de paradigme culturel pour se substituer au mythe moderne de la production, alors la transformation de notre planète bleue en un paysage lunaire est certaine.

Impérialisme amical

Outre les coûts environnementaux et physiques, les coûts sociaux et culturels de l'introduction des technologies occidentales sont également restés largement cachés durant l'enthousiasme technologique des années 1950 et 1960. Même les technologies « propres » imposent leur loi à la société de telle manière que l'autodétermination et l'autonomie culturelles ne peuvent être préservées longtemps. Le fait que l'importation des technologies industrielles occidentales combine un impérialisme culturel rampant avec la destruction de la culture autochtone est lié à une caractéristique peu connue de ces technologies. C'est un autre aspect de leur caractère mystificateur, avec la séparation de la forme phénoménale et de la réalité, et la séparation de l'impact immédiat et des effets ultérieurs. Les prétendus outils du progrès ne sont pas du tout des outils, mais des systèmes techniques qui se

[13] Nous traduisons « *low-performance society* » par « société fondée sur des *low-tech* » en référence à Philippe Bihouix, *L'Âge des low-tech, vers une civilisation techniquement soutenable*, éd. Seuil, coll. Anthropocène, 2014 ; NdT.

faufilent dans tous les aspects de la vie et ne tolèrent aucune alternative.

Dans leur aspect extérieur, les machines et les produits industriels sont des objets isolés qui peuvent être librement et partout utilisés comme des outils, selon la décision de l'utilisateur. Cependant, ils sont généralement accompagnés d'un réseau infrastructurel de conditions techniques, sociales et psychologiques sans lesquelles les machines et les produits ne fonctionnent pas. Pour qu'une automobile puisse vraiment rouler, il faut une infrastructure technologique composée de réseaux de rues avec des stations-service, des raffineries, des puits de pétrole, des ateliers, des assurances, des services de police et d'ambulance, des avocats, des usines automobiles, des entrepôts de pièces détachées, et bien d'autres choses encore. Et, sur le plan psychosocial, on a besoin de personnes qui se conformeront à toutes les normes des installations et des institutions et qui pourront travailler dans ce cadre. Il faut donc des leçons de conduite, éduquer les enfants à traverser les rues, des propriétaires de stations-service et de garages consciencieux, et, en général, un travailleur industriel diligent et ponctuel, ce qui implique de la scolarisation, de la discipline, et encore de la scolarisation. Tout produit industriel de ce type comporte des exigences économiques et techniques correspondantes et ne peut fonctionner qu'avec l'infrastructure qui lui est associée et la préparation psychosociale des personnes.

L'industrialisation de l'Europe et l'introduction du travail en usine a signifié une « grande transformation » de toute la société, de la culture et de la constitution psychologique des habitants. L'industrialisation n'a fait son entrée sur la scène historique qu'avec beaucoup de violence, de destruction, de misère et d'humiliation.

L'expansion de la technologie scientifique a été, comme l'a affirmé Bertrand Russell, « incommensurablement préjudiciable » à la culture européenne parce que l'activité sociale a été dévalorisée et mécanisée. Néanmoins, il ne faut pas oublier que l'industrialisation est issue de la culture européenne et ne lui est donc pas essentiellement étrangère [14].

---

[14] N'oublions pas que si « l'industrialisation est issue de la culture européenne », c'est avant tout de la culture européenne des dominants. L'insurrection Luddite en

Pour les cultures d'autres pays, la préparation psychosociale requise et la transformation culturelle semblent beaucoup plus traumatisantes parce qu'elles sont confrontées à des exigences nouvelles qui leurs sont étrangères. Grâce à l' « aide au développement » technologique, appelée plus euphémiquement assistance technique, les pays industrialisés leur fournissent des « machines de Troie » (pour reprendre l'expression de Robert Jungk), qui conquièrent leur culture et leur société de l'intérieur. Ils sont contraints d'absorber progressivement l'éthique industrielle du travail, de se subordonner complètement à des rythmes qui leur sont étrangers, de dévaloriser les relations humaines au profit des relations objectives et impersonnelles, de subir un stress quotidien, et d'accepter des emplois sans tenir compte de leurs goûts ni du sens de l'activité. Le travail salarié et le fétichisme des marchandises se répandent, et font la lutte de tous contre tous le principal ciment social. Il devient évident que chacun doit être un rouage mécanique dans le grand appareil de production dominé par le marché mondial. Johan Galtung a décrit ce processus :

> « Le tableau d'ensemble […] est celui du transfert de technologie en tant qu'invasion structurelle et culturelle, une invasion peut-être plus insidieuse que le colonialisme et le néocolonialisme, parce qu'une telle invasion n'est pas toujours accompagnée d'une présence physique de l'Occident. » [15]

L'ère de l'impérialisme occidental n'est donc pas terminée, loin s'en faut, d'autant plus qu'il existe, principalement de la part des États-Unis, un impérialisme technologique direct et ouvert contre les pays du Tiers-Monde. Les exemples abondent. Ils comprennent le puissant arsenal de supériorité électronique sous la forme de satellites de communication pour la « télésurveillance » des conditions météorologiques locales et des récoltes dans les pays du Tiers-Monde (afin de déterminer à l'avance la valeur marchande de leurs prochaines récoltes et spéculer sur le marché mondial) ; des banques informatiques pour le monopole de l'information

---

Angleterre au début du XIXe siècle et d'autres mouvements populaires partout dans le monde par la suite ont tenté de s'opposer à l'industrialisation, voir F. Jarrige, *Technocritiques*, 2014 ; NdT.

[15] J. Galtung, "Towards a New International Technological Order", *Alternatives* 4, January 1979, p. 288 ; cite dans V. Rittberger (ed.), *Science and Technology in a Changing International Order: The United Nations Conference on Science and Technology for Development*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1982.

technique ; des sociétés de médias pour la propagande culturelle directe qui inonde tous les diffuseurs locaux ; etc.

> « En vérité, la menace des nouvelles technologies électroniques pour l'indépendance pourrait être plus grande à la fin du XXe siècle que ne l'était le colonialisme lui-même. » [16]

Otto Ullrich est ingénieur et sociologue. Il a publié de nombreux ouvrages sur l'histoire et la philosophie de la technologie et a animé le débat public sur l'énergie, les transports et l'intelligence artificielle en Allemagne. Au nom du parti des Verts, il a été membre de la commission d'étude du Bundestag allemand sur l'évaluation des technologies.

Traduit par Jacques Hardeau, juillet 2020.

[16] A. Smith, *Geopolitics of Information*, New York: Oxford University Press, 1980, p. 176; quoted in H. Schiller, *Who Knows: Information in the Age of the Fortune 500*, Norwood, N.J.: Ablex, 1981.

Table des articles

(en **gras**, les articles traduits en français)

Préface 2019		
Préface 2009		
Introduction	Wolfgang Sachs	1
Aide	Marianne Gronemeyer	
Besoins	Ivan Illich	9
Developpement	Gustavo Esteva	
Environnement	Wolfgang Sachs	
Égalité	C. Douglas Lummis	
État	Ashis Nandy	
Marché	Gerard Berthoud	
Monde unique	Wolfgang Sachs	
Niveau de vie	Serge Latouche	
Participation	Majid Rahnema	
Pauvreté	Majid Rahnema	
Planification	Arturo Escobar	
Population	Barbara Duden	
Production	Jean Robert	38
Progrès	Jose Maria Sbert	62
Ressources	Vandana Shiva	
Science	Claude Alvares	81
Socialisme	Harry Cleaver	
Technologie	Otto Ullrich	105

Texte disponible sur le blog :

Et vous n'avez encore rien vu…

Critique de la science et du scientisme ordinaire

<http://sniadecki.wordpress.com/>